دفاتر فلسفية (نصوص مختارة)



4

الحقيقة

إعداد وترجمة

محمد سبيلا و عبد السلام بنعبد العالي



دفاتر فلسفية
نصوص مختارة

4

الحقيقة

إعداد وترجمة

محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي

دار توبقال للنشر

عمارة معهد التسيير التطبيقي، ساحة محطة القطار
بلقدير، الدار البيضاء 20300 –المغرب
الهاتف / الفاكس : 22.67.27.36 (212)
الفاكس : 22.40.40.38 (212)
الموقع : www.toubkal.ma
البريد الالكتروني : contact@toubkal.ma

صدر
ضمن سلسلة دفاتر فلسفية

1

التفكير الفلسفي

2

الطبيعة والثقافة

3

المعرفة العلمية

4

الحقيقة

5

اللغة

6

الحداثة

7

حقوق الإنسان

8

الإيديولوجيا

9

العقل والعقلانية

10

العقلانية وانتقاداتها

تمَّ نشرُ هذا الكِتاب ضمْنَ سِلْسِلَة
دفاتر فلسفية

الطبعة الثانية 2005

الإيداع القانوني رقم : 2306/ 2005
ردمك : 9-76-409-9954

تمهيد

يتضمن كل حديث عن الحقيقة تَوَتُّراً ضمنياً بين الحقيقة (بصيغة المفرد وبألف لام التعريف) كمضمون واحد وثابت ومطلق، وبين الحقائق (الجزئية) من حيث هي قضايا جزئية أو نسبية في هذا الميدان أو ذاك، في هذا الحقل أو ذاك (الحقيقة العلمية ـ الحقيقة البيولوجية ـ الحقيقة الفنية ـ الحقيقة في ميدان العلوم الاجتماعية ـ في السياسة... إلخ)، في هذه الفترة أو تلك إلخ. فهل تجزؤ الحقيقة وتفتتها ينتصبان حائلا دون إمكان الحديث عن الحقيقة بصورة عامة ؟

هذه أسئلة مشروعة ومطروحة فعلا في كل معالجة للحقيقة وهي تساعد على توضيح إشكالية الحقيقة باستخدام معايير تساعد على التمييز : بين الحقيقة المطلقة والحقيقة النسبية، بين الحقيقة الدقيقة والحقيقة التقريبية، بين الحقيقة اليقينية والحقيقة الترجيحية أو الاحتمالية أو الإحصائية، بين الحقيقة الكلية والحقائق الجزئية، بين الحقيقة المادية والحقيقة الصورية، بين الحقيقة العلمية والحقيقة الفنية والحقيقة الدينية،... إلخ، بين الحقيقة الذاتية والحقيقة الموضوعية. إلا أن هذه التميزات، وإن ساعدتنا على تبين مفاصل ومستويات الحقيقة، فإنها لا تساعدنا بما يكفي على التعرف على مدلول الحقيقة إن لم نقارن مدلولها بمصطلحات قريبة منها وكثيرا ما تختلط بها كالعلاقة بين الحقيقة والواقع، والحقيقة والبداهة.

ولعل مدلول الحقيقة يتجلى بشكل أوضح مع التعرف على ما يشكل نقيض الحقيقة... موضوعا ومنهجا (الخطأ، الوهم، الشك)، بل إن هذه المقاربة السلبية للحقيقة ستفتح أمامنا إمكانية التساؤل عما إذا كانت هذه المقابلات (الخطأ، الوهم، الشك) تمثل لا فقط نقائض للحقيقة بل شرائط ومقدمات بل أرضية لها. وكأن

الحقيقة لا تنبثق إلا على أرضية من الخطأ والوهم والشك، أو كأنها نفي مستمر لها. بل إن نصوص الباب الثاني تساعدنا وخاصة مع نصوص (نيتشه وفرويد) على الإمعان في التساؤل عما إذا لم تكن الحقيقة مجرد أخطاء نافعة وأوهام مفيدة، أي عما إذا كان ما ندعوه نقائض أو اللاحقيقة ليس فقط مقدمة وشرطا للحقيقة، بل الأرضية التي تنبثق عليها الحقيقة ونسيجها الوجودي ومادتها الحية.

في البابين الأول والثاني نكون قد تقدمنا قليلا في التعرف على مدلول الحقيقة، وفي إيجاد تعريف ـ ولو سلبي ـ لها وبذلك ننتقل إلى عرض النظريات الكبرى في تاريخ الفلسفة حول مسألة الحقيقة، مبتدئين بعرض النظرية التقليدية حول الحقيقة والتي تعود جذورها الأولى إلى أفلاطون وأرسطو الذي ربط الحقيقةبالحكم والقضية واعتبرها تطابقا بين المعرفة وموضوعها وهي النظرية التي يعدها فلاسفة العصور الوسطى المسلمون (ابن سينا) والمسيحيون (توماس الاكوني) كتطابق بين العقل والشيء أو بلغة الفلاسفة المسلمين كتطابق بين ما في الأذهان وبين ما في الأعيان.

وهذه هي النظرية التي سادت تاريخ الفلسفة إلى حدود نيتشه الذي ساهم في توسيع وتنسيب مفهوم الحقيقة، فالحقيقة لدى نيتشه هي مجرد أوهام وأخطاء مفيدة في خدمة تيار الحياة المتدفق من جهة، كما أنها من الزاوية المعرفية مجرد منظور يعكس موقع ورؤية بل إرادة قوة صاحبه،وبالإضافة إلى ربطها بالصراع الأساس بين رؤيتين للحياة : رؤية وأخلاق السادة ورؤية وأخلاق المستضعفين. لقد تحولت الحقيقة مع نيتشه إلى قيمة أخلاقية في خدمة الحياة وأصبح ينظر إليها من خلال الفائدة والمنظور وصراع إرادات القوة،وبذلك فقد معه المفهوم قدسيته وبراءته وأصبح مندرجا في لعبة القوى ومنظورات الصراع والتدفق الحيوي، وهو ما سنجد صدى له في التصور البراغماتي للحقيقة كشيئ نافع ومفيد.

أما مع هيدجر فسيحصل تحول كبير آخر في تصور الحقيقة. فقد وجه هذا الفيلسوف عدة انتقادات للنظرية التقليدية حول الحقيقة كتطابق من حيث إنها تضع الحقيقة في الحكم، وتجعل أحد معايير الحقيقة (التطابق) بمثابة ماهية للحقيقة، كما كشف عن الأساس اللاهوتي لهذه النظرية والمتمثل في أن ضمان وأساس الحقيقة

كتطابق بين العقل (المخلوق) والأشياء (المخلوقة) هو تطابق الأشياء (المخلوقة) مع العقل (الإلهي).

وبذلك يمهد هيدجر النظرية حول الحقيقة كانكشاف محدثا انتقالا كبيرا من تناول مسألة الحقيقة في إطار معرفي يعتبرها بمثابة صواب التمثل الذاتي وتوافقه مع موضوعه إلى تناولها في سياق انطولوجي. لا يهتم فقط بمعيار الحقيقة (عدم التناقض بالنسبة للقضايا الصورية والتطابق بالنسبة للقضايا المادية). فالحقيقة عند هيدجر هي ترك الأشياء توجد وتعبر عن ذاتها وتكشف نفسها. ومن ثمة فإن جوهر الحقيقة هو الحرية.

والمقصود بالحرية هنا هو ترك الأشياء تكون ما تكونه، تركها تكشف عن نفسها دون إكراه أو إلزام. الحرية هنا هي الترك والعرض، والوجود المنفتح للأشياء.

وبذلك يكون هيدجر قد وسع وغير موقع واتجاه إشكالية الحقيقة باضفاء بعد أنطولوجي (بمصطلحات شبه صوفية كالانكشاف والانفتاح ونور الوجود...) عليها. حاولنا الإطلال بعد ذلك على إسهام بعض العلوم الأخرى الايستمولوجيا وعلم الاجتماع وفلسفة السلطة لإبراز جوانب اغفلتها المعالجات الفلسفية.

فالنصوص الابستيمولوجية تحاول الإجابة عن سمات الحقيقة العلمية من حيث هي حقيقة مشروطة ونسبية وخاضعة للاختبار المستمر وللتعديل المستمر كما أن علم اجتماع المعرفة يطرح علاقة الايديولوجيا كوعي خاطئ بالحقيقة، ومدى تعبير الايديولوجيا عن الحقيقة... إلخ

ونختم بإيراد نصوص تتعلق بالشروط المعرفية والخطابية والمؤسسية لانتاج وتداول الحقيقة في مجتمع بعينه، اعتباراً لأن الحقيقة هي موضوع صراع حيث يفرد لها المجتمع هيئات خاصة بإنتاجها وتوزيعها وينظم عمليةتداولها عبر مؤسسات وضمن معايير خاصة بكل مجتمع، بل إن كل مجتمع ينظم مسألة الحقيقة ويخضع الخطابات المتعلقة بالحقيقة لاستيعادات وأنواع من القسمة.

فإذا كانت النصوص االواردة في البابين الأول والثاني تساعدنا على إيجاد تعريف تقريبي أو سلبي للحقيقة وإذا كان البابان الثالث والرابع يعرضان علينا النظريات المختلفة حول الحقيقة، فإن القسم الأخير من الباب الثالث يوسع إشكالية الحقيقة بربطها بالإيديولوجيا أو بالعلم أو بالسلطة ويبرز التيارات الفكرية والاجتماعية والسياسية لمفهوم الحقيقة.

إذن بجانب الحقائق الجزئية والقطاعية تسعفنا النظريات الفلسفية بمعايير شمولية لتمييز الحقيقة. فمعيار الحقيقة فيما يتعلق بالقضايا والأقوال التي تحيل على الواقع أو تشير إليه هو التطابق، ومعيار الحقيقة فيما يتعلق بالصدق الداخلي لمنظومة القضايا والأقوال التي لا تحيل إلى واقع عيني كما في الرياضيات والمنطق الصوري هو الإتساق أو التناسق (coherence) والمعيار العلمي الإضافي للحقيقة هو الفائدة أو المنفعة المباشرة أو غير المباشرة.

لكن النقدالنيتشوي والفوكوي ينزع عن الحقيقة اطلاقيتها وقدسيتها لِيُظْهِرها كقيم تم إقرارها من طرف إرادة مسيطرة أو إرادة حقيقة مهيمنة. فالحقيقة ليست شيئا في ذاته بل هي القيمة التي تنسبها إليها إرادة قوة أو إرادة معرفة. وبذلك تنزل الحقيقة من سموها لتصبح لعبة قوى وصراع إرادات هيمنة، وصراع رغبات، وتصالب أوهام.

هكذا يتبدى ان من العسير الانتهاء إلى نظرية شاملة وواحدة حول الحقيقة. بعض النصوص تقدم لنا علامات الحقيقة (البداهة، الوضوح) وبعضها تتحدث عن معايير الحقيقة (التطابق ـ الاتساق ـ الفائدة)، وبعضها يتحدث عن معنى أو ماهية الحقيقة (التقييم الظهور والانكشاف والحرية)، وبعضها يحدثنا عن مستويات ودرجات الحقيقة (الحقيقة المطلقة والحقيقة النسبية) أو ميادين ومستويات الحقيقة أو مدارات الصراع حول الحقيقة (السلطة العارية والسلطة الرمزية) وبالتالي استعمالات واستثمارات للحقيقة أو المؤسسات المنتجة للحقيقة (المؤسسات المعرفية والايديولوجية والثقافية)... وكل هذه العناصر تسهم في إضفاء الطابع العلائقي والنسبي على الحقيقة كشيء لم يعد معطى بصورة نهائية وناجزة بل كشيء متحول هو دوما في طور الإنشاء والإعداد.

1. هل الحقيقة ممكنة ؟ وبأي معنى ؟

1.1 ـ هَلْ بِإمْكانِ الإنْسان أَنْ يُدْرِكَ الحَقيقَة ؟

هيجل

إن أول سؤال يصادفنا هو : ما هو موضوع المنطق ؟ وأبسط وأوضح إجابة هي: موضوع المنطق هو الحق... Truth أو الحقيقة، وهي كلمة، كانت ولا تزال سامية ونبيلة. وسوف يظل البحث عن الحقيقة يوقظ حماس الإنسان ونشاطه ما بقي فيه عرق ينبض وروح يشعر. غير أننا قدنلتقي، في الحال، بالاعتراض الآتي : أنحن قادرون على معرفة الحقيقة ؟ إذ يبدو أن هناك ضربا من التنافر وعدم التجانس بيننا بوصفنا موجودات متناهية وبين الحقيقة التي هي مطلقة،وتبدأ الشكوك تظهر حول ما إذا كان يمكن أن يكون جسر بين المتناهي واللامتناهي. اللّه هو الحق وهو الحقيقة،فكيف يتسنى لنا أن نعرفه ؟ إن هذه المحاولة تتعارض فيما يبدو، مع فضائل التواضع البشري وشعور الإنسان بضالته[1]. وهناك آخرون يتساؤلون عن استطاعتنا

(1) قبل الرومانتيكيون أثناء ثورتهم ضد عقلانية القرن الثامن عشر، وتمسك عصر التنوير بالعقل، وجهة نظر كانط القائلة بأن المعرفة هي معرفة الظاهر فحسب وأن العقل لا يستطيع أن يصل إلى معرفة الأشياء بذاتها. لكنهم ذهبوا إلى ترديد عبارة بسكال، التي تقول إن «للقلب مبرراته التي لا يعلم عنها العقل شيئا». المترجم.

معرفة الحقيقة، وفي ذهنهم غرض آخر مختلف من التواضع، إنهم يريدون تبرير حياتهم ورضاهم وقناعتهم بغايات متناهية تافهة. والتواضع من هذا القبيل أمر يؤسف له حقا. غير أن الزمن الذي كان الناس فيه يتساءلون : كيف يمكن لي أنا، تلك الدودة الحقيرة التي تدب على الأرض، أن تكون قادرة على معرفة الحقيقة ؟ هذا الزمن ولّى وانتهى. وبدلا من ذلك أصبحنا نصادف زهوا وغرورا : إذ بدأ الناس يزعمون أنهم يتنفسون نسيم الحقيقة ذاتها دون أن يبذلوا أي جهد من جانبهم. وتملّق بعض المعلمين الشباب بقولهم إنهم يملكون بحق الميلاد الطبيعي الحقيقة الدينية والأخلاقية[2]. وعلى نفس المنوال قيل إن الشيوخ يغرقون في الباطل فهم يغوصون ويتحجرون في قلبه. أما الشباب، كما يقول هؤلاء المعلمون، فهم يرون نور الفجر الساطع في الوقت الذي يقبع فيه جيل الشيوخ في مستنقع الحياة اليومية وما فيه من وحل وقذارة، وهم يعترفون بأن العلوم الجزئية الخاصة ينبغي لها يقينا، أن تُصقل، لكن بالوسائل التي تُشبع مطالب الحياة الخارجية وحدها. وفي ذلك كله لا نجد أن التواضع هو الذي يشد الناس إلى الوراء ويبعدهم عن معرفة الحقيقة ودراستها، وإنما اعتقادهم أنهم يقبضون على الحقيقة كاملة بالفعل. ولاشك أن الشباب يحملون معهم آمال رفاقهم من الشيوخ، وعلى هذه الآمال يعتمد تقدم العلم والعالم في آن معا. غير أن هذه الآمال ألقيت على عاتق الشباب بشرط واحد فقط هو أن يأخذوا على عاتقهم بذل جهد العقل الشاق وعمله بدلا من بقائهم على ما هم عليه.

ولا يزال لهذا التواضع في البحث عن الحقيقة وجه آخر : وهو الحياد المهذّب نحو الحقيقة وعدم الاكتراث بها على نحو ما يظهر لنا في حوار بيلاطس مع المسيح عندما سأله : وما الحقيقة...؟[3] بنبرة رجل قد وقف على العلم بكل شيء منذ أمد

(2) تملق بعض الفلاسفة الشبان كما فعل فشته FICHTE مثلا الذي كان يضع آمال عمله الجديد في الشباب الذين لم تفسد ليونة الشيخوخة قوتهم الطبيعية. قارن ولاس ص 387 (المترجم).

(3) إشارة إلى الحوار الذي دار بين بيلاطس والسيد المسيح الذي رواه يوحنا في انجليه.الإصحاح الثامن عشر 37 ــ 38.

بعيد ثم يختتم حديثه بقوله : لاشيء يهم. وهو يعني نفس العبارة التي قالها سليمان : «الكل باطل[4]». وعندما نصل إلى هذا الحد فإنه لن يبقى لدينا سوى غرور الذات.

ومعرفة الحقيقة تعترضها عقبة إضافية هي الخوف والجبن : فالعقل الكسول يجد من الطبيعي أن يقول : «أرجو ألاتدع لديك انطباعا باهتمامنا بدراسة الفلسفة، إننا حقا سنكون سعداء أن ندرس المنطق، من بين ما ندرس من موضوعات، لكن بشرط أن يتركنا على نحو ما كنا عليه قبل دراسته». فلدى الناس شعور بأن التفكير لابد أن يكون قد انحرف إلى الطريق الخطأ. لو أنه تجاوز نطاق أفكارنا وانطباعاتنا المألوفة. فهم، فيما يبدو يعتقدون أنهم سيكونون في بحر تتقاذفهم فيه أمواج الفكر هنا وهناك حتى ليبلغوا في النهاية بر الأمان في هذا المنظر المؤقت فيجدونه ضحلا تماما كماتركوه. وما يظهر أمامنا من هذه الصورة نراه في العالم، إذ يمكن داخل هذه الحدود أن تظفر بمعلومات متنوعة وإنجازات متعددة، وأن تصبح أستاذا في النظم الرسمية الروتينية، وأن تكون مدربا على أغراض خاصة. لكن ذلك يختلف أتم الاختلاف عن تربية الروح من أجل حياة أعلى أو أن تكرس طاقتك ونشاطك لخدمتها. وفي استطاعتنا أن نأمل، في أيامنا هذه، في أن شيئا أفضل قد انبثق بين الشباب يجعلنا نأمل أنهم لن يقنعوا بالقشرة المحض من المعرفة الخارجية.

هيجل : **موسوعة العلوم الفلسفية**. ترجمة إ. ع. إمام. القاهرة، 1985.

2.1 ـ الحقيقةُ مِعيارُ ذاتِها

سبينوزا

إن من لديه فكرة حقيقية يعرف في نفس الوقت أن لديه فكرة حقيقية ولا يمكن أن يشك في حقيقة معرفته.

(4) العبارة التي تتردد بكثرة، في سفر الجامعة المنسوب إلى سليمان. قارن في الإصحاح الأول «باطل الأباطيل. الكل باطل وقبض الريح...»، 1، 2، 14. والعبارة نفسها في الإصحاح الثاني عدد 11 و 17... الخ. (المترجم).

إذ أنه لا أحد تكون لديه فكرة حقيقية ويجهل أن الفكرة الحقيقية تضم أعلى درجة من الحقيقة ؛ فأن تكون لدى المرء فكرة حقيقية، فعلا، فإن ذلك لا يعني إلا أنه يعرف شيئا من الأشياء معرفة تامة أو بأحسن قدر ممكن. ومن الأكيد أن لا أحد يشك في ذلك، اللهم إلا إذا اعتقد أن الفكرة هي شيء صامت مثل لوحة موضوعة على مبرز وليست نمطا من التفكير، أي من فعل التفكير ذاته. وأنا أتساءل : من ذا الذي يستطيع أن يعلم أنه يعرف شيئا من الأشياء إذا لم يكن يعرف هذا الشيء من قبل ؟ أو بعبارة أخرى : من يستطيع أن يعلم أنه موقن من الشيء إذا لم يكن متأكدا من قبل من هذا الشيء ؟ ومن ناحية أخرى : ما الذي يمكن أن يكون أكثر وضوحا وأكثر يقينا من الفكرة الحقيقية، التي هي معيار الحقيقة ؟ حقا، مثلما أن النور يعرّف بنفسه ويعرّف بالظلمات، فإن الحقيقة هي معيار ذاتها ومعيار الخطأ. من هنا أعتقد أني قد أجبت على الأسئلة التالية وهي أن نعرف كيف تتميز الفكرة الحقيقية ـ من حيث إنه يقال عنها فقط إنها تتلاءم مع ذلك الشيء الذي هي فكرته ـ عن الفكرة الخاطئة ؛ وكيف أن الفكرة الحقيقية لا تضم إذن أي واقع أو كمال أكثر من الفكرة الخاطئة، وبالتالي كيف أن الرجل الذي لديه أفكار حقيقية لا يتميز عن ذاك الذي لديه فقط أفكار خاطئة ؟ ومن أين تأتي فكرة أن للناس أفكارا خاطئة ؟ وأخيرا عن السؤال : من أين يمكن للمرء أن يعرف بيقين أن لديه أفكارا تتلاءم مع موضوعاتها ؟ وأعتقد أني سبق وأن أجبت عن هذه الأسئلة. أما فيما يخص الفارق القائم بين الفكرة الحقيقية والفكرة الخاطئة، فإن القضية رقم 35 (ومنطوقها هو : الخطأ يقوم في عدم المعرفة الذي تحتوي عليها الأفكار غير المطابقة أي المجتزأة والغامضة) تقرر أن العلاقة بينهما هي نفس العلاقة بين الوجود واللاوجود [...].

ومن ثمة يظهر أيضا الفارق بين إنسان يمتلك أفكارا حقيقية وإنسان لا يملك إلا أفكارا خاطئة. أما فيما يخص المسألة الأخيرة : من أين يمكن لإنسان ما أن يعرف بأن لديه فكرة تتلاءم مع موضوعها، وقد بينت بما فيه الكفاية بأن ذلك ناتج فقط عن كونه يمتلك فكرة تتلاءم مع موضوعها، أي أن الفكرة معيار ذاتها. أضف إلى ذلك أن نفسنا، من حيث إنها تدرك الأشياء إدراكا حقيقيا، هي جزء من الذهن الإلهي

اللامتناهي [...]، وأنه من الضروري إذن أن تكون الأفكار الواضحة والمتميزة للنفس أفكارا حقيقية، وأن ذلك ضروري وملازم لأفكار الله.

Spinoza : **Ethique (1677)** Ed. Flammarion, 1965, p. 117 - 118

3.1 ـ الحقيقةُ والبداهةُ

هيدجر

إن الفهم المشترك أو الحس «السليم» يصر على مقتضيات النفع المباشر الملموس، ويكافح المعرفة بماهية الوجود، وهي المعرفة الأساسية التي تسمى من قديم الزمان باسم «الفلسفة».

والفهم العام يعمد إلى ذلك مدفوعا بضرورته الخاصة، فهو يؤكد حقه بالسلاح الوحيد الذي يملكه، وهو الإهابة «ببداهة» دعاويه واعتراضاته. بيد أن الفلسفة لن تقدر أبدا على دحض الفهم العام.لأنه أصم عن لغتها. بل لا ينبغي لها أن تفكر في دحضه، لأن الفهم العام أعمى عن كل ما ترى أنه يمت للماهية بسبب.

وفضلا عن ذلك فإننا نحصر أنفسنا داخل حدود المعقولية التي يتسم بها الفهم العام ما دمنا نتصور أننا نعيش آمنين وسط هذه «الحقائق» المتنوعة التي تمدنا بها تجربة الحياة والفعل والبحث العلمي والإبداع الفني والإيمان الديني. إننا نشارك بأنفسنا في تمرد «البديهي» على كل ما يستحق أن يوضع موضع السؤال [...]

إن هذا الفهم العام يهيب ببداهة الموجود المنكشف ويفسر كل تساؤل فكري (أو فلسفي) بأنه تهجم على الفهم السليم واعتداء على حساسيته المريبة.

هيدجر : **في ماهية الحقيقة**.عن الترجمة العربية لعبد الغفار مكاوي.

نداء الحقيقة ـ القاهرة 1977.

4.1 ـ في الحقيقة . كيف يمكن أن يخرج المرءُ من رأسه ؟

فرانسوا جورج

«لقد عثرت على الحقيقة»، هذا هو ما يصرح به الصوفي لمن يحيطون به وهم مشدوهون، بحيث لا يرون في اندماجه إلا كونه انخراطا غير معقول في نوع من الجنون الجماعي. ولنسجل نحن أن الصوفي يتمسك بحقيقته تلك التي يمكن أن تبدو للآخرين كحقيقة فكرية خالصة. فهو لا يقول : «وجدت السعادة والتوازن ـ أما الحقيقة فأنا في النهاية أتهكم منها». والكنيسة معتزة بامتلاكها للحقيقة حول العالم وحول الإنسان، بفضل الاناجيل كما يعتز اليهودي بالتلمود والمسلم بالقرآن، وكما يتباهى التروتسكي «ببرنامجه الانتقالي». حقا أن هذه الحقيقة المدعمة ضد الشك، هذه الحقيقة القائمة بعيدا عن البراهين، لا تشبه أبدا الحقيقة العلمية، التي هي حقيقة قابلة للبرهنة والاختبار والتي تقدم نفسها دوما على أنها حقيقة قابلة للتكذيب والرفض. لكن ما هو حال هذا الهوس بالحقيقة الذي يفرض نفسه بهذا الشكل في صلب الالتزام الوجداني ؟

إن ما هو حقيقي هو ما هو موجود، فالله مثلا هو الموجود الأسمى. والبحث عن الحقيقة هو البحث عن الاتحاد مع الكائن الأسمى. والأمر هنا يعني محاول العودة إلى حالة تقارب مطلق معها، قبل هذا الانفصال المهول الذي أحدث الذات الفردية في وحدتها وقلقها. وهكذا فالعثور على الحقيقة، بالمعنى الصوفي، هو التوصل إلى التخلص من الذات.

كان المدرسيون يعرفون الحقيقة بأنها مطابقة الفكر للواقع. لكن هذا التعريف لما هو حقيقي لا يمكنني من التوصل الى ما هو حقيقي : إذ يتعين علي أن أخرج من أفكاري لأستطيع أن أقارنها، من الخارج، مع الكائن الذي أشهده بدون توسطها، وذلك بالضبط هو موقف الصوفي، الذي يجعله وجده في حالة اتصال مباشر مع المطلق. لكن هذا أيضا هو موقف الماركسي الوثوقي : فمن حيث إنه متأكد من أنه

يعرف ما هو موجود معرفة حقيقية ـ أي علاقات الإنتاج ـ فهو يظن أنه يرى في نفس الوقت الفكرة وما يسببها من الخارج، وفي حين أن فكره الخاص يعكس بالضبط المسار المادي، فإن فكر الآخرين ليس سوى إيديولوجيا تعكس مصالح طبقية. كذلك فإن الفرويدي المعتد بنفسه يتخيل أنه يطل على اللاشعور والشعور. وهكذا يضفي كل من ماركس وفرويد على نفسيهما صفة الاطلاق ليضمنا لنا بالضرورة تطابق أفكارنا مع الواقع الحقيقي.

إني وأنا أبحث عن الحقيقة، إنما أبحث عن صخرة صلبة تحت رمال المظاهر : أود أن أتخطى تجربة التخلص من الوهم، التي فصلت الكائن في ذاته عن الكائن من أجلي، أي ما هو موجود عما ليس موجودا في رأسي. إن ديكارت يضع محتوى فكره في غربال الشك ويكتشف في النهاية فكرة تصمد أمام كل اختبار : «أنا موجود». لكن هذه الحقيقة ـ بدل أن تدعو حقائق أخرى إلى التشبه بها ـ تؤكد المشكل من حيث إنها لا تخرج الذات من نفسها : ففي عمقها فقط يتطابق الفكر مع الكينونة.

بما أن الفكر يسجنني فإني أستطيع أن أتملك نصيبي من هذا السجن وأقصر عالم الرموز على العقل : هكذا ستعرف الحقيقة على أنها عدم تناقض القضية المعبرة عنها مع المصادرات أو البديهيات الأولى، المتفق عليها عفويا في بداية البرهان. إن مسألة تلازم الخطاب مع الواقع الذي هو خارجه لن تبقى مسألة مطروحة. وتلك هي الحقيقة «الصورية» الخاصة بالمنطقي. لكن من أين ومن أية تجربة أصلية يستخلص المنطقي فكرة الحقيقة هاته التي أستخلصها تدريجيا. ومن ناحية أخرى فالفيزياء تستعيد إلى حد ما نظريات رياضية منشأة فقط بدلالة تناسقها الداخلي.

التحديق في الشمس

إننا نؤمن بقدرة الفكر على مجاوزة ذاته وعلى اصطياد الواقع في شباكه. وعلى كل فالفكر شكل من أشكال علاقتنا بالعالم. ومن الصواب أننا لا نتخلى عن الأمل في أن يقودنا الفكر، من حين لآخر، إلى الشيء ذاته، كما يتركنا البواب، بعد أن يدخلنا، حسب الطقوس المعتادة، أمام الشخص المهم الذي سيعرفنا مباشرة برغباته. يقيم ديكارت الحقيقة على أساس البداهة، التي يعرفها هوسرل تقريبا بأنها حضور الشيء

ذاته بحيث يظهر فيه الكائن لنفسه كما هو : فهي أيضا انكشاف، وابتهاج النفس بإفلاتها من العبودية. لكن لا وجود لبداهة مطلقة، فهي دوما قابلة للاستحضار.

إن ما هو حقيقي يعلم عن نفسه أو يشير إلى نفسه (أو كما كان يقول سبينوزا فهو علامة على ذاته)، لكن المشكل هو أن الخطأ عبارة عن نصّاب يحلو له أن يقدم لنا نفسه على أنه هو الشيء الحقيقي. إن بداهة ما يمكن أن تقصي أخرى، كما أن الحقيقة موضع مملوء دوما، ولو من طرف الشك أو من طرف الرؤية النسبية ـ لكن كيف نتعرف على من يملك الحقيقة فعلا، وما هي حقيقة الحقائق ؟ إن علينا أن نحترم بعض قواعد المنهج، مثل التمسك بموقف الشك إلى غاية أن يصبح من المستحيل علينا أن نستمر في رفض التصديق، ومثل مراكمة البراهين أو فحص فرضياتنا بواسطة التجريب والاختبار. لكن على كل حال هذه الحقيقة التي لم نحصل عليها إلا بعناء، حقيقة لا تتجاوز مستوى الاحتمال.

هل هذا الخطاب، الذي يراد لنا الاعتراف، بدون شك، بأنه ذو معنى وعقلاني، هو خطاب حقيقي ؟ إني لم أكن لأعتبره كذلك لو لم أكن قد أحسست بذلك. لكن ليست هناك أية حقيقة بديهية تستطيع أن تلغي الصحوة التي جعلتني أتعرف على إمكان تعرضي للخطأ ـ إن البداهة ذاتها، مهما كانت لامعة فإنها تظل تحتفظ بشيء من الوهم بصورة خفية لسبب واحد وهو أننا حتى عندما نفكر، وعندما نتحدث، وعندما نستدل فإن الحقيقة بالنسبة لنا ضائعة. إنها لا توجد إلا كمطلب أو كأفق : إننا لا نراها أبدا وجها لوجه، مثلما لا يمكننا أن نحدق في الشمس في رابعة النهار.

عن تساؤلات الفكر المعاصر. دار الأمان ـ الرباط 1987

5.1 ـ تَاريخُ الْفَلْسَفةِ وَوَحْدَةُ الحَقيقةِ

بول ريكور

هل نحن في مأزق جديد ؟ لا،غيرأن الأمر مع ذلك يحتاج إلى مزيد إيضاح علاقتنا بالحقيقة.

... لقد نظرنا إلى الحقيقة في مرحلة أولى على أنها فكرة لا زمنية ولا شخصية، غير أنها لا تتخذ هذا المعنى إلا لكونها الأفق أو المعنى النهائي المجرد اللازمني واللاشخصي لدور بشري ملموس، زمني وشخصي، الأمر الذي يعني أن هذه الفكرة لا تستند في وجودها إلى إمكانية بلوغها وإنما بالتدقيق إلى كونها واجباً للتفكير، وهو ما يستتبع القول بأن ما يقابل التاريخ على الطرف الآخر من التعارض الذي انطَلَقْنا منه ليس هو الحقيقة كفكرة مجردة وإنما سعيي أنا الشخصي لها، وهو ما يحول السؤال من ما هي الحقيقية ؟ إلى السؤال : ماذا يعني البحث عن الحقيقة ؟ والإجابة على هذا السؤال قد تمكننا من استيعاب جديد لتاريخ الفلسفة يصبح وفقه هذا الأخير المكمل لفكرة الحقيقة والمسلك الأوفق إليها.

إن البحث عن الحقيقة مشدود بين حالتين للإنسان هما : وضعه الشخصي كفرد وتوقه إلى تمثل الوجود وقوله ـ فانا كشخص أريد أن أكتشف المعنى الخاص لوجودي الفردي الذي لن يستطيع أحد قوله أو بلوغه بالنيابة عني... ولكن مشروطيّة ومحدوديّة وضعي الخاص تجعل نزوعي متناهي الأفق... ومع ذلك، فإن بحثي عن الحقيقة يجعلني أطمح إلى **أن أستمد عن عمق وضعيتي الخاصة إمكانية قول شيء شامل وصالح للجميع**... بمعنى أنني لا أريد أن أبتدع القول لهوى في نفسي، ولكني أطمح إلى أن أتمثل الوجود في صميم فرادتي وإلى أن أقول هذا الوجود الذي أجده في نفسي والذي يخرجني إلى العالم ويفتحني على ا لآخرين.

وهذا يعني أن بحثي عن الحقيقة مشدود بين تناهي قدرتي على التساؤل من جهة وانفتاح الوجود فيّ وأمامي من جهة أخرى.

وهنا بالذات، يمكن أن يسعفني تاريخ الفلسفة بما هو ذاكرة لكبرى الفلسفات الفردية، ذلك أنه لمجاوزة وضعيتي الخاصة وللصعود منها باتجاه الحقيقة لا يوجد إلا مسلك واحد هو التواصل مع الآخرين، وبتعبير آخر، فإني لا أملك إلا وسيلة واحدة للخروج من ذاتي، هي الارتحال إلى الاخرين والانصهار والتغرب فيهم.

إن التواصل بنية للمعرفة الحقة أو أنها تتشكل عبره، وبفضل التواصل أيضا، يمتنع علينا اختزال تاريخ الفلسفة إلى متواليّة لا عقلانية من الإنجازات المبعثرة أو تحويله إلى متحف

للأعمال الفلسفية، ذلك أنه ـ أي التواصل ـ هو الذي يكشف لنا عن معنى العماء التاريخي بخصوص مشكل الحقيقة، كما أنه الطريق الأصوب للفيلسوف لمعرفة ذاته.

وبتعبير آخر، فلئن كان من المتعذر معرفة الذات في مباشرية شفافة ودون توسيط مختلف البنيات الرمزية، فإن التواصل هو الذي يجعل من تاريخ الفلسفة مسلكا رئيسيا للعود التأويلي للذات، إن تاريخ الفلسفة ـ بما هو حقل خصب لتواصل الذوات ـ هو الطريق الأطول لمعرفة الذات.

ماذا يعني تناول تاريخ الفلسفة من جهة التواصل والتعاطف والمشاركة الوجدانية وتعليق الإلتزام بخطه الخاص بالنسبة لفيلسوف ما ؟

ما يمكن قوله هو أن هذا التناول ليس له معنى في ذاته، ولكنه يكتسب معناه حين يصبح الوجه الآخر لبحث فلسفي حاضر، ملتزم وبهذا المعنى معرض لمخاطر الإنغلاق.

وهكذا فإن إقامة نوع من التبادل والتواصل بين تاريخ الفلسفة وبين الإبداع الفلسفي الراهن هو الذي يمكن أن يعطي للأول منهما الأهمية والمعنى وأن يخلص ثانيهما ـ أي البحث الشخصي عن الحقيقة ـ من التعصب وضيق الأفق ـ بل إنه يمكننا أن نذهب أكثر من ذلك فنقول بأن التاريخ الخالص الذي لا ينطلق من مسلمات ولايبحث انطلاقا من مسبقات أمر لا وجود له أو أنه فكرة مجردة فحسب. ويمكن أن نسحب نفس الشيء على إدعاء التفلسف الخالص دون الاستشهاد بالغير والتعلم منهم.

وعند وصولنا إلى هذه النقطة، نكون قد حولنا المأزق القاتل للتعارض بين تاريخ الفلسفة وفكرة الحقيقة إلى مفارقة حية ـ كما يكون علينا أن نتخلص من التعريف الذري للحقيقة الذي يجعل لكل حقيقته الخاصة المتمثلة في مطابقة إجبارية لإشكاليته. وبالمقابل نكون إزاء تعريف ما بين ذاتي للحقيقة (Intersubjectif) يعمل كل فيلسوف بمقتضاه على شرح وتطوير رؤيته للعالم عن طريق السّجال والصراع مع غيره. إن الحقيقة بهذا المعنى هي التعبير عن الوجود المشترك بين الفلاسفة كما يقول ياسبرس. وبتعبير آخر، فإننا مع التعريف المابين ـ ذاتي للحقيقةنكون إزاء

تفلسف مشترك مفترض يدخل فيه كل الفلاسفة في حوار متبادل يصوغه ويقيمه بينهم وعي شاهد وحاضر.

وفي هذا الحوار المتجدد باستمرار عبر التأويلات، لا تتوقف فلسفات الماضي عن اكتساب شحنات جديدة من المعنى، مما يجعل التواصل ـ أي استعادتها التأويلية والسجالية ـ شرطا لانقاذها من الموت والنسيان ولاستخراج إمكاناتها الخلاقة التي لم يَتَفَطّن إليها معاصروها، وهذا الأمر يصدق حتى على الفلسفات التي تدعي الأبدية والتي لها هي الأخرى قارؤوها ومجددوها... وهكذا، **فإن المابين ـ ذاتية هي التي تؤسس التبادل بين التاريخ وبين البحث المعاصر عن الحقيقة،** وهذا التبادل هو الذي يجعل الفلسفات غيرقابلة للإختزال إلى التصنيفات النمطية ولا إلى الثبات الماهوي أو الجوهري الفردي.

إن العلاقة الحية المتحركة لقارئ معاصر بأفلاطون مثلا، هي التي يمكن أن تنتزع الأخير منهما من كل تاريخ نسقي يُغلقه داخل دَورٍ ثابت أو لحظة من لحظات المعرفة المطلقة. وبتعبير آخر، فإن فلسفة أفلاطون مثلا، بفرادتها، وبالحوار المجدد والمنشط باستمرار لمعناها، تصبح غير قابلة للتحييز وللحصر في موضع بعينه... إننا مدعوون إلى أن نسمي حقيقة هذا المسار اللامتناهي من التبادل بين البحث المعاصر وبين فهم الماضي، وإلى المرور من الحقيقة الذرية إلى الحقيقة الإنسجامية أو التوافقية عن طريق نوع من الجمع العقلي من كل الآفاق ـ غير أن هذه المقاربة الجديدة لمشكل الحقيقة في تاريخ الفلسفة تُعَرِضُنا هي الأخرى لإحباط جديد متعدد الأوجه.

فمن جهة أولى تندر التوافقات بين الفلاسفة التي تمكننا من إقامة حوار حقيقي بنيهم... بل إن تاريخ الفلسفة الذي نقوم به بطريقة احترافية عادة ما يكون خلواً من الحوار والتواصل بين الفلسفات.

ومن جهة ثانية، فإن اللحظتين : الريبية، الملازمة لتفريد الفلسفات والتاريخ لها، والوثوقية، الملازمة للتفلسف والاستعادة التأويلية للفلسفات لا يمكن أن تندمجا تماماً، بما أن لكل منهما مقتضياتها.

وأخيرا، فإن التمايز الأصلي بين إشكاليات مختلف الفلسفات هو ما يجعلها لا تقوم داخل محور دلالي واحد، وما يجعل مواجهتنا لبعضها بالبعض الآخر مجرد سوء تفاهم.

وهذا التمايز الأصلي الذي تمتنع معه كل مقارنة، هو ما يجعل التواصل الكامل بين الفلسفات متعذرا، ولو كان هذا التواصل ممكنا بكيفية كلية وكاملة لكان هو الحقيقة بعينها.

وهذه الصعوبات هي التي تدفعنا إلى مقاربة أخيرة لمشكل التاريخ والحقيقة.

... فإذا كنا ننظر للحقيقة من جهة الوحدة، فلأننا نحس فعلا بأن هنالك شيئا واحدا يربط بين الفلسفات الفردية المختلفة في تاريخ واحد.

ورغم ذلك، فإننا لا نملك سوى مسلك واحد يمكن أن يقربنا من هذه الوحدة الموحدة لمجال الايجاب والإثبات، وهو الحوار بين الفلسفات. فإذا كان الأمر كذلك، أي إذا كان هذا الشيء الوحيد المشترك بين الفلسفات هو ما يؤسس التواصل بينها وإذا كنا لا ندركه إلا بواسطة التواصل نفسه فماذا يكون هذا الشيء؟

إن هذه الوحدة الموحدة أو هذا الشيء الواحد هو عمق كل سؤال أو أنه موضع التساؤل في كل سؤال أو أنه ما يؤسس السؤال الفلسفي نفسه. وبتعبير آخر، فإن هذا «الشيء الواحد» حاضر في كل أسئلتنا وموجه لها وإن كان في الغالب مخفيا بطبقة كثيفة من التعتيم.

ولكن ما هو هذا الواحد المتخفي في ثنايا أسئلتنا كلها وفي ثنايا التاريخ كله ؟ ما هو هذا الواحد الموحد لمجال الإثبات ولمتباين التاريخ ؟

إنه بالتأكيد ليس فلسفة فردية ما، حتى وإن كانت تدعي الإطلاق والأبدية، ولا هو أيضا مصدرٌ للفلسفات، ولا هو تطابق فيما تثبته هاته الفلسفات، ولا هو صيرورة أو غائية محايثة لمختلف اللحظات الفلسفية الفردية ولا هو معرفة مطلقة بهذه الصيرورة. فماذا يكون إذا ؟

سنحاول الاجابة على هذا السؤال عبر عود غير مباشر من خلال تمحيص العلاقة بين واجب التفكير في الحقيقة من جهة، ونوع من الأمل الانطولوجي في بلوغ هذه الحقيقة من جهة أخرى. ويمكن أن ننطلق في ذلك من عبارة تجسم هذه العلاقة

كقولي : إني آمل أو أرجو أن أكون في الحقيقة. ماذا تعني هذه العبارة ؟ إنها تعني أولا أن علاقتي بالحقيقة ليست علاقة تملك وإنما هي علاقة أمل ورجاء. وهي تعني ثانيا أن الحقيقة ليست مجرد أفق أسعى إليه ولكنها فضاء أو مناخ أو مجال. فأنا أرجو أن أكون في الحقيقة لا أن أبلغها أو أتملكها. ويمكن بهذا الصدد أن نستعمل عبارة كل من هيدجر وكارل ياسبرس التي تجعل من الحقيقة نوراً يضاء به الوجود. والحقيقة كضوء يسلط على الأشياء فيبدو الوجود من خلالها، تحيلنا إلى شيء آخر هو الوجود كانفتاح.

وبتعبير آخر، فإن الوجود لا يتموضع في حيز معين ولا يظهر جليا، بل إننا لا ندرك على وجه التحديد ما هو، إنه مغلف باستمرار بطبقة كثيفة من التعتيم، غير أنه مع ذلك ليس مخفيا تماما، بل إن له أماراته أو علاماته الدالة عليه، ومن ذلك أنه بقدر ما نتعمق في فلسفة ما، وبقدر ما نتقمصها وندرك فرادتها وعمق تميزها عن غيرها، وبقدر بلوغنا لما هو أساسي فيها، بقدر اكتشافنا لكون فلسفات كل من أفلاطون وديكارت وكانط إلخ... مستندة إلى طبقة واحدة من الوجود أو أن **نفس الوجود يتفتح من خلالها**. وهذا يعني أن علينا باستمرار أن ندفع التحليل إلى مستوى من العمق ينكشف لنا معه تناغم أكثر الفلسفات تباعداً وامتداد جذورها في نفس الأرض من الوجود وانفتاح هذا الأخير من خلالها. وحين نصل إلى هذا المستوى من العمق نستطيع فهم قول سبينوزا : «بقدر ما تزداد معرفتنا بالأشياء الفردية بقدر ما نعرف الله أكثر».

غير أن هذا التناغم لا يمكن أن يصبح نسقا أو أن يصاغ صوغا نسقيا، كما لا يمكننا **موضعته والسيطرة عليه بشكل نهائي** أو كامل وإلا لكنا أمام الحقيقة الواحدة والثابتة أي المطلقة.

إن الحقيقة كما سبق القول ليست سوى أمل أو رجاء لا نبلغه في هذه الحياة أبدا.

وقد يثير هذا القول جدلا حول جدوى الحفاظ على هذا المفهوم أصلا ؟ وإجابة على ذلك يمكن القول بأن **وظيفة الأمل الأنطولوجي في الحقيقة هي الحفاظ على**

انفتاح الحوار بين الفلسفات وإقامة ضرب من التواؤم القصدي في أكثر الحوارات فجاجة.

إن الحقيقة بهذا المعنى، أي بما هي رجاء أنطولوجي هي المجال الحيوي لكل عملية تواصل، كما أنها الشعاع الذي ينير حواراتنا بنور الوجود.

وأخيرا، فإن الحقيقة بهذا المعنى، هي ما يعطينا القوة والشجاعة على صنع تاريخ للفلسفة دون فلسفة للتاريخ.

إن الحقيقة بما هي وجود واحد ثابت، غير قابلة للإدراك، غير أننا نبلغ ما ينكشف لنا منها. ومع ذلك فإنها كطموح أنطولوجي ذات وظيفة هامة في تأسيس التواصل كبنية للمعرفة الحقة وفي خلق مناخ حواري مفتوح باستمرار بين الفلسفات.

Paul Ricœur, Histoire et vérité
Ed. du seuil 1964 P. 46 - 60

ترجمة : حسنين حسن
ـ بتصرف ـ

6.1 ـ تفكيكُ البداهات

علي حرب

إن مفاهيم مثل الجوهر والعمق والنبع والسر والداخل والطهارة والنقاوة أخذت تتعرض للنقد والتفكيك منذ زمن ابتداء من نيتشه وانتهاء بدولوز ودريدا، مرورا بهيدجر وفوكو،هذا إذا رجعنا إلى الفلاسفة فقط، وأقصد بالتفكيك، على اختلاف أساليبه وطرائقه، سعي الفكر إلى نقد مسلماته ومعاييره وآلياته. ويتجلى هذا السعي في زعزتة اليقينيات وتقويض الاجهزة المفهومية، وصولا إلى تفكيك المعنى نفسه. وليس التفكيك مطلبا في حد ذاته، بقدر ما هو محاولة لتفسير خراب المعنى ممثلا بالنتائج الكارثية التي تؤول إليها، دوما، ممارسات الإنسان لمبادئه ومشاريعه وشعاراته. وهكذا فإن الفكر الفلسفي، وهذه ميزته،يسعى إلى التشكيك في

البداهات، وإلى نبش الأسس وتفكيك النصوص والخطابات ؛ وهويقوم اليوم بنقد إرث مفهومي مكتسب قد تراكم منذ القدم، عاملابذلك على تفكيك مفاهيم هي من البداهة والوضوح بحيث ظلت بمنأى عن كل نقد، كالمفاهيم المذكورة آنفا. ولعل وضوح تلك المفاهيم هو مسوغ نقدها. إذ أن منتهى الوضوح هو منتهى الغموض على حد قول هيدجر. وإذا كان من مهام الفكر أن يفكر فيما لم يفكّر فيه، فإن عليه أن يفكر في بداهته بالذات. والحال أننا، نحن الذوات المفكرة، نستعمل فيما نفكر فيه من أشياء مفاهيم كالعمق والجوهر والمركز والأصل،بها نفسر ونشرح أو نبرهن ونوضح. والفكر، إذ يبنى بها، يحملها محمل البداهة التي لا تحتاج إلى جدال أو مناقشة. ولكن الفكر التفكيكي، والفكر لا يتوقف عن التفكيك، يكشف لنا اليوم أن هذه المفاهيم ليست بداهات، وإنما هي مصطلحات تنطوي على قدر من الإسقاط والتحوير والحجب والتزييف والاستبعاد، فضلا عن كونها مشحونة بالابعاد المجازية والرمزية. فهي تحجب وتموه وتخفي بقدر ما تشكف وتفسر وتنبيء. ولهذا فإن استعمالها في التحقيق والإثبات يتم على حساب الحقيقة نفسها. فنحن مثلا عندما نصف شيئا ما بالعمق لكي نميز بينه وبين ما يتصف بالسطحية، إنما نستعمل تمييزا نعتبره أمرا بديهيا،نعني به التمييز بين «العمق» و «السطح»، بينما هو ليس كذلك. وهذا يصح أيضا على سواء من التمييزات، كالتمييزبين المركز والهامش، أو بين الأصل والفرع أو بين الجوهر والعرض. ذلك أن هناك من ينبري الآن بفكره وبحثه، إلى إعادة النظر في مثل هذه التمييزات، وفضح مضامينها المضلّلة. هناك مفكرون يمارسون التفكير بعكس ما اعتدنا على التفكير منه منذ أفلاطون ربما، لكي يقولوا لنا: «لا يوجد عمق ولا سطح، بقدر ما يوجد شيء له ألف سطح وسطح ؛ ولا يوجد مركز ولا هامش، بقدر ما يوجد شيء يتزحزح عن مركزه باستمرار ؛ أو ليقولوا لنا : ليس هناك أصل ولا فرع، بل ثمة فروع لأصل يتعذر بلوغه ؛ وليس هناك جوهر ولا مظهر، بل عين وجودية تظهر بصورة كثيرةوتعرض بأعراض مختلفة؛ أو ليقولوا لنا : لا خطاب يتماسك كل التماسك، لأن النصوص تنسج من شقوق وثقوب وفراغات؛ ولا لغة صافية نقية، لأنه لا كلام يخلو من ترميم أو ترقيع أو نسخ.

علي حرب : «ليل المعنى». مجلة مواقف عدد 63 ص 280 – 281.

2. نَقَائِضُ الحَقيقَةِ أم نَسِيجُهَا ؟

أ ـ الخطــأ

1.2 ـ الحَقيقةُ العِلْمِيَّةُ خَطَأٌ تَمَّ تَصْحِيحُهُ

باشلار

قلنا مرارا بأن الفرضية العلمية التي لا تصطدم بأي تناقض ليست بعيدة عن أن تكون فرضية لا جدوى منها. كذلك فإن التجربة التي لا تصحح أي خطأ وتقدم نفسها كحقيقة لا نقاش فيها تجربة لا تصلح لأي شيء. إن التجربة العلمية إذن تجربة تناقض التجربة المشتركة. ومن ناحية أخرى فإن التجربة المباشرة والجاري بها العمل تحتفظ دوما بسمة تكرارية كما أنها تتطور تحت ظل سلطة الكلمات والتعريفات ؛ إن ما ينقصها بالضبط هو منظور الأخطاء المصححة الذي يسم، في نظرنا، الفكر العلمي.

عندما نبحث الظروف السيكولوجية لتقدم العلم، نصل سريعا إلى الاقتناع بأنه يجب طرح مشكل المعرفة العلمية بألفاظ العوائق. والأمر لا يتعلق بعوائق خارجية كتعقد وهشاشة الظواهر، ولا بتجريم ضعف حواس وفكر الانسان : بل إنه داخل فعل المعرفة نفسه تظهر، بشكل صميمي، وعبر نوع من الضرورة الوظيفية، تباطوءات واضطرابات. وهناك تظهر أسباب التوقف، بل التراجع، وأسباب العطالة التي سندعوها عوائق ابيستمولوجية. إن معرفة الواقع هي ضوء يسقط بعض الظلال في

مكان آخر. فهي ليست أبدا معرفة مباشرة ومكتملة. إن إيحاءات الواقع هي دوما إيحاءات تراجعية. إن الواقع ليس أبدا هو «ما يمكن أن نعتقد» بل هو دوما ما كان علينا أن نفكر فيه ونتصوره. إن الفكر التجريبي فكر واضح مباشرة عندما يتم ضبط سلسلة الأسباب. عندما نعود إلى ماض من الأخطاء نعثر على الحقيقة في نوع من الندم والمراجعة الفكريين. وبالفعل فإننا نعرف ضدّ معرفة سابقة، وذلك بتهديم معارف لم تكن مقامة على أساس متين، وبتجاوز ما يشكل، في النفس، عقبة أمام الفهم.

Bachelard : **La formation de l'esprit scientifique**. Paris-Vrin. 1970, p. 10-14

2.2 ـ الخطأُ فِي تقديرِ أَهميَّةِ الخَطأ

موران

الخطأ مشكلة أولية، أصلية وذات أولوية، وهذا ما يجعله موضع المزيد من التفكير.

أكبر منبع للخطأ هو فكرة الحقيقة نفسها :

ليست أفكارنا انعكاسا للواقع، بل هي ترجمة له. وهذه الترجمات قد اتخذت صيغة ميثولوجيات وايديولوجيات وأديان ونظريات. ومن ثمة فإن كل ترجمة تتضمن بعض مزالق الخطأ، فالترجمات السابقة تُظهر باستمرار ما لا يحصى من الأخطاء لدى الانسانية. وبالمقابل فإنه في عالم الأفكار ظهرت في النهاية مشكلة الخطأ. لكن الحقيقة تنبثق أولا كفكرة مطلقة لا فقط على هيأة معتقدات دينية أو ميثولوجية مطلقة، بل أيضا على شكل أفكار دغمائية مطلقة. إن ظهور فكرة الحقيقة يضخم مشكل الخطأ، إذ أن أي شخص يعتقد بأنه يملك الحقيقة يصبح عديم الحساسية تجاه الأخطاء التي توجد في منظومته المعتقدية، ويميل إلى اعتبار كل ما يناقض حقيقته على أنه أكذوبة أو خطأ. إن فكرة الحقيقة هي المنبع الأكبر للخطأ ؛ والخطأ الأساسي يقوم في التملك الوحيد الجانب للحقيقة.

إن هذا الطرح لمشكل الخطأ يدخل تعديلا على مشكل الحقيقة، لكنه لا يقضي عليه ؛ فالحقيقة غير منفية هنا، لكن طريق الحقيقة عبارة عن بحث لا نهاية له، فطرق الحقيقة تمر عبر المحاولة والخطأ ؛ والبحث عن الحقيقة لا يمكن أن يتم إلا عبر التيه والترحل. فالترحل يقتضي ويتضمن أن من الخطأ البحث عن الحقيقة بدون البحث عن الخطأ. إن من الصعب نقل تجربة معيشة، وطرق البحث عن الحقيقة بدون البحث عن الخطأ. إن من الصعب نقل تجربة معيشة، وطرق البحث عن الحقيقة تمر عبر التجربة وربما عبر تجربة الخطأ القاتلة.

والحقائق القائمة على أساس متين، في المجال النظري، هي الحقائق المقامة على هذه السلبية، أي التي هي مضادات للخطأ ؛ وهناك يصبح المضاد للخطأ حقيقة ؛ وذاك هو معنى فكرة بوبر، وذاك ما يشكل عظمة المغامرة العلمية رغم الروح الوثوقية ومركزية الذات. ولعل لعبة الحقيقة والخطأ هاته هي التي تمكن من القضاء على الأخطاء. ومن الأكيد أنه يجب في الغالب انتظار موت أولئك الذين اقترفوا الخطأ لكي تحل الحقيقة الجديدة.

E. Mortin : «L'erreur de sous estimer l'erreur» **in science avec conscience**, Fayard, 1982 p. 242-251.

3.2 ـ الخطأُ شَرْطٌ مُلازِمٌ لِلْوجُودِ

نيتشه

الحد الأول لـ«مذاق الحقيقة» هو كالتالي : ما لا يفيد الكائنات في المحافظة على الذات ليس مهما في شيء.

الحد الثاني هو : من بين عدة كيفيات مختلفة لتمثل الشيء يفضل أكثر هذه الكيفيات منفعة، وهي التي حملتها الكائنات معها بالوراثة. وإذا عرجنا على الانسان فإننا لا نجد أن شيئا ما قد تغير. بل أكثر من ذلك يمكن التساؤل عما إذا لم

تكن هناك بعض الأعراق المنحطة التي تتبنى في مواجهة الأشياء الموقف الذي ينسجم مع الميل اللاواعي إلى الانقراض ـ أي الاستعداد السلبي للحياة. لكن اختفاء الاشكال القديمة أو البالية ضروري للمحافظة على الحياة. ولهذا السبب للاشخاص المسنين الحق في التعبير عن مللهم وقنوطهم من الحياة وكراهيتهم لها.

سيكون من الجائز ذاتيا أن تحتاج الحياة ـ حتى تسمو بنفسها ـ إلى أخطاء كبيرة، لا لحقائق صارمة. إذ أنّ في الإمكان مثلا تخيل نوع من الوجود يستحيل حتى على المعرفة أن تتمكن فيه من الوجود، وذلك بسبب التضاد بين السيلان المطلق للأشياء وبين المعرفة. إذ أنه في مثل هذا العالم يصبح الكائن الحي ملزما بأن يعتقد في الأشياء وفي الديمومة... وذلك لكي يعيش. وبهذا يصبح الخطأ شرطاً ملازما لوجوده. وربما كان الأمر هنا كذلك.

نيتشه : إرادة القوة ج ـ Textes p. 163 II

4.2 ـ الخَطَأُ شَرْطُ المَعْرِفَةِ

نيتشه

لو لم نفترض أن هناك شكلا للكائن متعارضا مع الواقع الحقيقي، لما كان لدينا أية وسيلة لقياس ومقارنة وإعادة إنتاج الكائن : فالخطأ هو شرط المعرفة. إن مفاهيم مثل : الثبات الجزئي، والاجسام النسبية، والعمليات المتماثلة، والعمليات المتشابهة، هي المفاهيم التي نخطىء بواسطتها الواقع ؛ من الحقيقي أننا لا نستطيع أن نعرف شيئا عن الواقع إلا بتخطئته (تشويهه) من قبل. وكل معرفة هي ـ بدون شك ـ مطلية بالخطأ، لكن مع ذلك لدينا على الأقل تمثل واحد للواقع، ويوجد ضمن هذه التمثلات العديد من درجات الخطأ. ورصد درجات الخطأ، ورصد الضرورة الأساسية للخطأ كشرط حيوي للتمثل : تلك هي مهمة العلم.

والمسألة التي تطرح نفسها هنا ليست هي : «كيف ينتج الخطأ ؟» بل هي «كيف يكون نوع من الحقيقة ممكنا رغم الخطأ الأساسي للمعرفة ؟» إن عملية التمثل يقينية،

بل ربما كانت يقيننا الوحيد ؛ لكن «ماذا يمثل التمثل، وكيف يمثله ؟»تلك هي المشكلة.

Nietzche : **Oeuvres posthumes.** Mercure de France 1939.

5.2 ـ الحقيقةُ والخَطَأ

برتراند راسل

للمعرفة بالحقائق ما يضادها وهو الخطأ، وليس هذا شأن المعرفة بالأشياء. فنحن فيما يتعلق بالأشياء إما أن نعرفها وإما ألا نعرفها، ليست هناك حالة من حالات العقل يمكن أن توصف بأنها معرفة باطلة بالأشياء إلى الحد الذي نقتصر فيه على المعرفة المباشرة على الأقل. فما نكون على معرفة مباشرة به لابد أن يكون شيئا ما، ولقد نستخلص نتائج غير صحيحة من المعرفة المباشرة، ولكن هذه المعرفة بذاتها لا يمكن أن تكون مخطئة وباطلة. نعم لا توجد ثنائية فيما يتعلق بالمعرفة المباشرة،وإنما تكون الثنائية فيما يتصل بالمعرفة بالحقائق. فقد نعتقد ما هو باطل مثلما نعتقد ما هو حق صريح. ونحن نعلم أن الآراء حول كثير من الأمور تختلف باختلاف الأشخاص، ومن ثم لزم أن تكون بعض هذه الآراء باطلة.والناس يتمسكون بالمعتقدات الباطلة مثل تمسكهم بالمعتقدات الصحيحة،ولذلك كان من الصعب تمييز هذين النوعين من المعتقدات.فإذا سألنا، كيف يتهيأ لنا أن نعرف أن ما نعتقده صادق، فإنما نسأل سؤالا على جانب كبير من الصعوبة لا تمكن الإجابة عنه إجابة وافية. غير أن عندنا سؤالا يصح أن يكون تقدمة وتمهيدا لسؤالنا الأول، والصعوبة فيه أقل من الصعوبة الأولى وهذا السؤال هو : ما الذي نعنيه بالحق والباطل.

وسوف لا نتساءل عن كيف يتهيأ لنا أن نكون على علم بصدق معتقد أو كذبه، بل سنقصر بحثنا على ما نعنيه بقولنا أن معتقدا من المعتقدات حق أو باطل. ولقد نأمل أن يكون في الجواب الواضح عن هذا السؤال عون لنا في الإجابة عن السؤال

الأول وهو، أي المعتقدات حق؟ ولكننا نسأل في هذا الفصل «ما الحق؟» و«الباطل؟»، ولا نسأل «أي المعتقدات حق» و«أيها باطل». ومن المهم جدا أن نفصل بين هذين السؤالين فصلا قاطعا، ذلك لأن أي خلط بينهما لابد أن يؤدي إلى جواب غير منطبق على كليهما.

توجد ثلاثة أمور تلزم ملاحظتها في محاولة الكشف عن طبيعة الحق وهذه الأمور الثلاثة لابد أن تستوفيها أية نظرية في هذا الصدد.

1 ـ فإذا أردنا أن نصوغ نظرية حول الحق وجب أن يكون في هذه النظرية مجال لضد الحق وهو الباطل. وقد فات كثيرا من الفلاسفة ملاحظة هذا الشرط، فأقاموا نظرياتهم بحيث تقتضي أن يكون تفكيرنا كله تفكيرا صادقا صحيحا، ووجدوا صعوبة كبرى في أن يتناولوا الباطل في نظرياتهم. ولابد أن تختلف نظرياتنا في هذا الصدد عن نظرياتنا في المعرفة المباشرة، ذلك أنه في حالة المعرفة المباشرة لم يكن المحتم علينا أن نتناول ضدها.

2 ـ وظاهر أنه لو لم توجد معتقدات لما وجد باطل، بل لما كان وجد حق أيضا، بالمعنى الذي يكون فيه الحق متعلقا بالباطل. ولو تصورنا عالما مؤلفا من محض المادة لعز علينا أن نجد مكانا للباطل فيه، وبالرغم من أن مثل هذا العالم لم يحتوي على ما يمكن أن يدعى «واقع» فإنه لا يمكن أن يحتوي على أية حقيقة، بالمعنى الذي تكون فيه الحقائق من نوع الأباطيل نفسها. فالحق والباطل خاصيتان تمتاز بهما المعتقدات والأحكام، ومن أجل هذا فإن المؤلف من محض المادة لا يحتوي على أي حق أو باطل، لأنه لا يحتوي على معتقدات وأحكام.

3 ـ ولكن يجب أن يلاحظ خلافا لما قلناه آنفا، أن حق المعتقد أو باطله أمر يعتمد دائما على شيء غير المعتقد نفسه، شيء خارج عنه تماما، فإذا كنت أعتقد أن تشارلس الأول قد مات على المقصلة، فإن ما أعتقده صادق وليس ذلك راجعا إلى صفة في المعتقد ذاته، يمكن الكشف عنها بتمحيصه وامتحانه، بل إلى حادثة تاريخية حدثت قبل قرنين ونصف قرن. وإذا كنت أعتقد أن تشارلس الأول مات على

فراشه فإن ما أعتقده باطل، ومهما كان اعتقادي واضحا وكنت شديد الاطمئنان إليه كثير التحرز من الزلل فيه، فإن ذلك لا يمنع كونه باطلا، ويعود هذا أيضا إلى تلك الحادثة التي وقعت قبل قرنين ونصف قرن،لا إلى صفة المعتقد ذاته. ومن ثم فإن الحق والباطل ولو أنهما صفتان من صفات المعتقدات فهما تعتمدان على العلاقات القائمة بين المعتقدات وأشياء أخرى، لا على صفة من صفات المعتقدات نفسها.

وثالث الأمور يقودنا إلى أن نأخذ بالرأي القائل بأن الصدق أو الحق يتألف من ضرب من المطابقة بين المعتقد والواقع، وهو على العموم أكثر الآراء في هذا الصدد شيوعا بين الفلاسفة. على أنه ليس من السهل أن نجد نوعا من المطابقة لا يمكن أن توجه إليه اعتراضات قاطعة ولهذا السبب بالإضافة إلى أننا نشعر بأنه إذا كان الصدق يتألف من مطابقة بين التفكير وشيء خارج عن التفكير، فإن التفكير لا يمكن أن يهتدي إلى معرفة متى يتم الوصول إلى الصدق، فإن كثيرا من الفلاسفة انصرفوا إلى محاولة إيجاد تعريف للصدق لا يقوم على علاقة بين المعتقد وشيءخارج عنه وأهم محاولة لمثل هذا التعريف هي النظرية القائلة بأن الصدق يتألف من الالتئام والتماسك فالعلاقة الفارقة للباطل تبعا لهذه النظرية هي قصور المعتقد الباطل عن أن يلتئم مع مجموعة المعتقدات التي يعيها العقل، وأن من طبيعة ما هو صادق أن يؤلف جزءا من المنظومة الكاملة التي هي الصدق أو الحق بجملته.

غير أن صعوبة كبيرة أو ـ بالأحرى ـ صعوبتين تعترضان هذه النظرية. أولاهما أنه ليس من سبب لأن تفرض أنه ليس في الإمكان وجود أكثر من مجموعة واحدة من المعتقدات. فلقد يوفق قصصي على حظ من الخيال لأن يرسم صورة مبتكرة لماضي العالم تلتئم تماما مع ما نعرفه عنه، ولكنها مع ذلك تختلف تماما عن الماضي الحقيقي كما وقع. وكثيرا ما يكون في المسائل العلمية فرضان أو أكثر تنطبق جميعها على الواقع المعروف في موضوع ما، وبالرغم من أن رجال العلم يحاولون في مثل هذه الحالات الاهتداء إلى أنواع من الواقع تشجب جميع الفروض ماعدا واحد فليس من سبب يدعو إلى الاعتقاد بأنهم لابد أن يوفقوا دائما في محاولتهم هذه.

من الشائع في الفلسفة أن يوجد فرضان مختلفان كلاهما يفسر جميع أنواع الواقع أيضا. فمن الممكن مثلا أن الحياة ليست إلا حلما طويلا وأن ما للعالم الخارجي من حظ من الحقيقة لا يزيد على حظ مواد الحلم وموضوعاته منها، ولكن بالرغم من أن هذا الرأي لا يبدو أنه يناقض الواقع المعروف، فليس من سبب لأن تفصله على نظرة البداهة السليمة القائلة بأن الناس الآخرين والأشياء في العالم موجودة في الحقيقة. وعلى هذه الصورة يكون تعريف الصدق بأنه يتألف من الالتئام والتماسك بين المعتقدات، تعريف فيه نقص وقصور لأنه ليس هناك من برهان قاطع بوجود منظومة ملتئمة واحدة من المعتقدات فقط.

والاعتراض الثاني على هذا التعريف هو أنه يفترض أن معنى «الالتئام» معروف في حين أن «الالتئام» في الحقيقة يقوم على افتراض صدق قوانين المنطق. فإن حكمين من الأحكام يكون أحدهما ملتئما مع الآخر إذا كان كلاهما صحيحا وصادقا، أما إذا كان أحدهما على الأقل باطلا فإنهما غير ملتئمين. ولكن لكي نعرف هل هذان الحكمان صحيحان صادقان معا، لابد لنا أن نعرف بعض حقائق مثل قانون امتناع التناقض. فإن الحكمين «هذه الشجرة شجرة زان» و«هذه الشجرة ليست بشجرة زان» مثلا حكمان غير ملتئمين، وذلك بسبب قانون امتناع التناقض. ولكن إذا أخضعنا قانون امتناع التناقض نفسه لمعيار الالتئام فإننا نجد ـ إذا شئنا أن نفترض أنه قانون باطل ـ أنه لا يمكن أن يلتئم أي حكم مع حكم آخر. وبهذه الصورة تزودنا قوانين المنطق بالهيكل أوالإطار الذي يمكن تطبيق معيار الالتئام ضمن نطاقه، ولكن هذه القوانين لا يمكن أن تثبت صحتها بذلك المعيار.

وللسببين السابقين لا يمكن قبول الالتئام باعتبار أنه يهتدي إلى معنى الصدق بالرغم من أنه كثيرا ما يكون أهم معيار يقاس به الصدق وذلك بعد الوصول إلى معرفة حد معين من الحقائق.

ومن أجل هذا ترنا مدفوعين إلى اتخاذ مطابقة المعتقد للواقع باعتبار أنها العنصر الذي تتألف منه طبيعة الصدق. ويبقي علينا بعد ذلك أن نُحَدِّدَ بدقة ما نعنيه بكلمة

«واقع» وما هي طبيعة المطابقة التي يجب أن تقوم بين المعتقد والواقع لكيما يكون ذلك المعتقد صادقا.

وتبعا للأمور الثلاثة السالفة يلزمنا أن نبحث عن نظرية للحق بحيث 1) تتناول إلى جانب الحق ضده وهو الباطل 2) تجعل الحق خاصية من خصائص المعتقدات 3) تجعله خاصية تعتمد بتمامها على العلاقة بين المعتقدات والأشياء الخارجية.

والضرورة التي تدعو إلى تناول الباطل تجعل من المستحيل أن نعد المعتقد بأنه يتألف من علاقة العقل بموضوع واحد بمفرده، يمكن أن يقال عنه إنه هو ما يعتقد به. لأننا إذا حسبنا المعتقد هكذا فإننا نجد أنه لا يسمح ـ شأنه شأن المعرفة المباشرة ـ بالتضاد بين الحق والباطل. بل لابد أن يكون حقا على الدوام. ونوضح هذا بمثال : فقد كان (عطيل) يعتقد خطأ أن(ديدمونا) تحب (كاسيو) ولكنا لا نستطيع أن نقول «إن هذا الاعتقاد يتألف من علاقة العقل بموضوع واحد هو «حب ديدمونا لكاسيو» لأنه إذا وجد مثل هذا الموضوع فالمعتقد صادق وصحيح. أما في الواقع فلا يوجد مثل هذا الموضوع ولهذا فإن «عطيل» لا يمكن أن يتألف من علاقة به.

ولقد يقال إن معتقده يتألف من علاقة بموضوع آخر هو (ديدمونا تحب كاسيو) ولكن من العسير أن تزعم وجود مثل هذا الموضوع حين تكون ديدمونا لا تحب كاسيو مثلما كان عسيرا أن تزعم أن «حب ديدمونا لكاسيو» موجود. ولذلك يحسن بنا أن نبحث عن نظرية للمعتقدات لا تجعل الواحد منها يتألف من علاقة العقل بموضوع واحد.

من الشائع الظن أن العلاقات لا تقوم إلا بين حدين وليست هذه هي الحال في الواقع. فبعض العلاقات تستدعي ثلاثة حدود وبعضها أربعة أو أكثر وهكذا. وخذ مثلا لذلك العلاقة «بين» فإن هذه العلاقة مستحيل أن تقوم مادام هناك حدان فقط، وأول ما تستدعي هذه العلاقة هو ثلاثة حدود. فتقول «يورك» «بين» «لندن» و«ادنبرة»، ولو كانت لندن وأدنبرة المكانين الوحيدين في العالم، لما كان هناك مكان بينهما. وبالمثل تتطلب «الغيرية» ثلاثة أشخاص، فليس هناك حالة من حالات الغيرية لا يدخل فيها ثلاثة على الأقل والقول بأن «أ» يرغب في أن يعمل «ب» على

تهيئة زواج «جـ» من «د» قول يتضمن علاقة بين أربعة حدود أي أن الأشخاص الأربعة أ.ب، جـ، د كلهم تربطهم تلك العلاقة التي لا يمكن التعبير عنها إلا بذكرهم جميعا. ويمكن أن نورد أمثلة لذلك بلا حصر ولكنا ذكرنا ما فيه الكفاية ليتضح منها أن هناك علاقات تتطلب أكثر من حدين قبل إمكان قيامها.

ولابد أن نعد العلاقة المتضمنة في الحكم أو الاعتقاد، (إذا كان علينا أن نتوقع حدوث الباطل) علاقةبين عدة حدود وليست بين حدين فقط. فحين يعتقد «عطيل» أن «ديدمونا» تحب «كاسيو» فإن ما يشغل ذهنه لا يمكن أن يكون موضوعا واحدا مثل «حب ديدمونا لكاسيو» أوديدمونا تحب كاسيو»، فلو كان الأمر كذلك لاقتضى الحال وجود أباطيل موضوعية، يمكن أن توجد مستقلة عن العقول المفكرة، وهذا رأي بالرغم من أنه لا يمكن نقضه منطقيا، يجب علينا أن نتجنبه ما وجدنا إلى ذلك سبيلا. وعلى هذه الصورة يكون أسهل علينا أن نفسح المجال للباطل إذا ما اعتبرنا أن الحكم علاقة يشترك فيها العقل والموضوعات المتعددة التي هي موضع الاعتقادات جميعا. ومعنى ذلك أن ديدمونا والحب وكاسيولابد أن تكون جميعها حدودا للعلاقة التي تقوم حين يعتقد عطيل أن ديدمونا تحب كاسيو. فهذه العلاقة إذن علاقة ذات أربعة حدود، لأن عطيل نفسه حد في هذه العلاقة أيضا. وحين نقول إنها علاقة من أربعة حدود فإننا لا نعني أن لعطيل علاقة معينة بديدمونا وأن له هذه العلاقة نفسها بالحب وبكاسيو أيضا. وقد يصدق هذا على علاقات غير علاقة الاعتقاد ولكن الاعتقاد كما هو ظاهر ليس علاقة بين عطيل وبين أي واحد من الحدود الثلاثة التي هي موضع الاعتقاد، ولكنها علاقة تقوم بينه وبينها كلها بمجموعة وليس هناك إلا حالة واحدة متضمنة لعلاقة الاعتقاد ولكن هذه الحالة تجمع الحدود الأربعة معا وتربطها بنسيج واحد. فما يحدث في الواقع حين يعتقد عطيل معتقده هو أن العلاقة التي نسميها «الاعتقاد» تجمع في منظومة مركبة واحدة الحدود الأربعة عطيل وديدمونا والحب وكاسيو. وما يسمى المعتقد أو الحكم ما هوإلا هذه العلاقة علاقة الاعتقاد أو الحكم التي تربط بين الذهن وبين عدة أشياء أخرى خارجة عنه. فأي فعل من نوع الاعتقاد أو الحكم يعني القيام به حصول علاقة الاعتقاد أو الحكم بين حدود معينة في وقت معين.

ونحن الآن في موقف نستطيع فيه أن نفهم ما الذي يميز بين حكم صادق حق وحكم فاسد أو باطل. وعلينا أن نتخذ بعض التعريفات لهذا الغرض ففي كل فعل من أفعال الحكم يوجد عقل يحكم وحدود يدور حكمه حولها. وسوف ندعو العقل «الذات» (subject) في هذا الحكم، أما الحدود الأخرى فنسميها «الموضوعات» (object) فحين يحكم عطيل بأن ديدمونا تحب كاسيو فعطيل هو الذات بينما تكون الموضوعات ديدمونا والحب وكاسيو. ويطلق على الذات والموضوعات جميعا إسم «مقومات»(constituents) الحكم ولقد يلاحظ أن لعلاقة الحكم اتجاها معنيا ولعلنا أن نقول على سبيل المجاز أن هذه العلاقة تضفي على الموضوعات نظاما أو ترتيبا معينا، قد يظهر في ترتيب الكلمات في الجملة.

فحكم عطيل أن كاسيو يحب ديدمونا يختلف عن حكمه أن ديدمونا تحب كاسيو بالرغم من أن مقومات الحكم في الحالتين واحدة، وذلك لأن علاقة الحكم تضع المقومات في ترتيب يختلف في الحالة الأولى عنه في الحالة الثانية. وبالمثل إذا حكم كاسيو أن ديدمونا تحب عطيل، فالمقومات هي واحدة هنا أيضا ولكن الترتيب مختلف. وهذه الخاصية وهي أن يكون للعلاقة اتجاه معين خاصية تشارك فيها علاقة الاعتقاد سائر العلاقات الأخرى. واتجاه العلاقات هو المصدر الأساسي لما يبدو في التسلسل الرياضي وكثير غيره من التصورات الرياضية من نظام،وهذه ناحية سوف لا نجهد أنفسنا ببحثها أكثر مما فعلنا.

وقد قلنا عن علاقة «الحكم» أو «الاعتقاد» أنها علاقة تجمع «الذات والموضوعات معا في منظومة مركبة واحدة، وهذا هو الشأن تماما في سائر العلاقات الأخرى. فحيثما تقوم علاقة بين حدين أو أكثر فإنها توحد بين الحدود في منظومة مركبة واحدة. فإذا كان عطيل يحب ديدمونا فهذه المنظومة المركبة هي «حب عطيل لديدمونا». وقد تكون الحدود التي تم توحيدها بالعلاقة حدودا مركبة، أو بسيطة، ولكن المنظومة التي تتألف من التوحيد بينها لابد أن تكون مركبة وحيثما كانت هناك علاقة تربط بين حدود معينة فلابد أن يكون هناك موضوع مركب مؤلف من اتحاد هذه الحدود واجتماعها معا ويصدق العكس أيضا، فكلما كان هناك موضوع

مركب فهناك علاقة تربط بين مقوماته وحين يحصل فعل الاعتقاد فهناك منظومة مركبة يكون فيها «الاعتقاد» العلاقة الموحدة بين الحدود والجامعة بينها، ويتم ترتيب «الذات» والموضوعات على حسب ترتيب معين وفقا للاتجاه الذي تتخذه علاقة الاعتقاد. ولابد أن يكون من بين الموضوعات علاقة ما وذلك كما وجدنا في تدبر الحكم «عطيل يعتقد أن ديدمونا تحب كاسيو» والعلاقة في هذه الحالة هي «الحب». ولكن هذه العلاقة كما تظهر في عملية الاعتقاد ليست هي العلاقة التي تتولد بسببها الوحدة التي تتجلى في المنظومة المركبة من الذات الفاعلة والموضوعات، ولكنها أي علاقة الحب كما تظهر في عملية الاعتقاد هي أحد الموضوعات، فهي لبنة البنيان التام وليست الملاط الذي يربط الأحجار المختلفة في ذلك البنيان، أما الملاط فهو علاقة «الاعتقاد» وحين يكون المعتقد صادقا، فإن هناك وحدة مركبة أخرى، تؤلف بين الموضوعات فيها تلك العلاقة التي كانت أحد موضوعات الاعتقاد وهي هذه الصورة : إذا كان عطيل يعتقد اعتقادا صادقا أن ديدمونا تحب كاسيو، فإن هناك حينئذ وحدة مركبة هي «حب ديدمونا لكاسيو» مؤلفة من موضوعات الاعتقاد فقط،وهذه الموضوعات تأتي في هذه الوحدة بنفس التر تيب الذي ظهرت به في المعتقد، أما العلاقة التي كانت أحد ا لموضوعات فهي هنا الملاط الذي يربط بين موضوعات المعتقد الأخرى. أما من الناحية الأخرى حين يكون المعتقد باطلا فليس هناك وحدة مركبة مؤلفة من موضوعات المعتقد. فإذا اعتقد عطيل اعتقادا باطلا أن ديدمونا تحب كاسيو فليس هناك وحدة مركبة كـ«حب ديدمونا لكاسيو».

وعلى هذا فالمعتقد صادق حين يطابق منظومة مركبة مرتبطة، وباطل حين تعوزه هذه المطابقة، فإذا فرضنا لغرض الوضوح والدقة أن موضوعات الاعتقاد التي تتألف منها المنظومة حدان وعلاقة وأن الحدين يأتيان في ترتيب معين يقرره «الاتجاه» الذي يتخذه الاعتقاد، فالمعتقد حينئذ صادق إذا تم توحيد الحدين على ذلك الترتيب بتلك العلاقة وانتظامها بواسطتها في منظومة مركبة معينة أما إذا لم يتم ذلك فالمعتقد باطل. وهذا هو ما يؤلف ما نسعى إليه من تعريف الحق والباطل. فالحكم أوالاعتقاد منظومة ذات وحدة مركبة معينة يكون العقل جزءا منها. وإذا

تألف من الأجزاء الأخرى حين تؤخذ بالترتيب نفسه الذي أتت به في المعتقد منظومة أخرى ذات وحدة مركبة فالمعتقد حينئذ صادق وإلا فهو باطل.

وهكذا بالرغم من أن الصدق والباطل خاصيتان من خصائص المعتقدات إلا أنهما على معنى ما خاصيتان تفرضان من الخارج ذلك لأن شرط صدق المعتقد شرط لا يتضمن المعتقدات أو أي عقل من العقول (إجمالا)، بل موضوعات المعتقد فقط فالعقل الذي يحكم ويعتقد، يعتقد اعتقادا صادقا حين تكون هناك منظومة مطابقة (للمعتقد) لا تتضمن العقل بل موضوعات فقط فهذه المطابقة هي التي يقوم عليها صدق المعتقد، ويعني انعدامها بطلان ذلك المعتقد.

ومن ثم يمكننا أن نفسر في وقت واحد الحقيقتين الآتيتين وهما 1) تعتمد المعتقدات في وجودها على العقل 2) ولكنها لا تعتمد عليه في صدقها.

ولعلنا نضع نظرياتنا بالصورة الآتية، إذا أخذنا معتقدا ما مثل «عطيل يعتقد أن ديدمونا تحب كاسيو» فإنا نطلق على ديدمونا وكاسيو الحدين اللذين هما موضوعان من موضوعات المعتقد ونسمى الحب العلاقة وهي أيضا موضوع من موضوعات المعتقد. فإذا كانت هناك منظومة ذات وحدة مركبة «كحب ديدمونا لكاسيو» مؤلفة من الحدين الموضوعين قد ربطت بينهما العلاقة التي هي الموضوع الثالث بنفس الترتيب الذي أتيا به في المعتقد، فهذه المنظومة ذات الوحدة المركبة تدعى إذن الواقعة المطابقة للمعتقد. وعلى هذا فالمعتقد صادق إذا كانت هناك واقعة مطابقة له وباطل إذا لم تكن هناك واقعة مطابقة.

ويتضح أن العقول لا تخلق الصدق أو الباطل بل هي تخلق المعتقدات، ومتى تم خلق هذه المعتقدات يكون العقل عاجزا عن أن يجعلها صادقة أو باطلة باستثناء تلك الحالة الخاصة حين تتصل هذه المعتقدات بأمور في المستقبل يكون في طاقة المرء أن يقوم بها، مثل اللحاق بالقطار وركوبه في الوقت المعين وما يجعل المعتقد صادقا إنما هو واقعة وهذه الواقعة (باستثناء حالات خاصة) لا تتضمن بأية صورة عقل المرء الذي يؤمن بذلك المعتقد.

برتراند راسل : **مشاكل الفلسفة**. مكتبة نهضة مصر ـ القاهرة.

6.2 ـ الحقيقةُ والقابليةُ لِلْخَطَأ

ك. بوبر

إن ما أقصده بقولي إننا لا نعرف شيئا هو أننا حتى عندما نقول الحقيقة، فإننا لسنا على العموم، متأكدين من أن الأمر يتعلق بها، وذلك لأننا معرضون للخطأ. وإذا ما أبعدنا القابلية للخطأ، فإننا نبعد الحقيقة ذاتها أيضا. وهكذا، فإن البرهان الرئيسي الذي يمكن أن يحاج حكما لا مرد له كحكم الإعلام مثلا، هو أننا يمكن أن نخطئ، إن هاتين الفكرتين : فكرة حقيقية مطلقة وفكرة أننا لا نعرف شيئا، فكرتان مترابطتان، إذا لم تكن هناك حقيقة مطلقة فإن كل ما أقوله إذن حقيقي. إننا لا يمكن أن نعي جهلنا إلا أزاء حقيقة مطلقة. إن فكرة حقيقة مطلقة فكرة ضرورية من أجل أن نعي قابليتنا للخطأ. ولكنها مهمة أيضا لسبب آخر : إنها تجنبنا اللجوء إلى كل أنواع الاعتذارات أو التأكيدات التي هي قابلة للدفاع في حد ذاتها، ولكنها ليست صحيحة. إنها تسير في عكس اتجاه النزعة النسبية، التي ترى أن الحقيقة غير موجودة. إن صاحب النظرية النسبية، وهو أيضا واع بأننا لا نملك الحقيقة يود أن يمسك عن الحديث عنها. إنه لا يدرك بأن هذا الموقف يقود إلى إقامة ضرب من السلطة، وأن ينتهي إلى قانون الأقوى لا إلى قانون الحقيقة.

وهنا أود التركيز على الأهمية الأساسية للنقد. ففي كل مجالات المعرفة والفكر يتدخل عنصران مترابطان : أن تكون لدينا أفكار من ناحية، وأن تكون هذه الأفكار جديدة إذا كان ذلك ممكنا. ولكن هذا غير متيسر للجميع، ومن ناحية أخرى أن ننتقد هذه الأفكار وأن نعرضها للنقد.

كارل بوبر

عن حوارات في الفكر المعاصر ـ البيادر ـ الرباط 1991

ب ـ الشك

7.2 ـ حُجَجُ الشُكاكِ

يوسف كرم

انتمى اركسيلاس صراحة إلى بيرون، وميز الشكاك من الاكاديميين بأن هؤلاء يقولون، أن لا شيء محقق ثم يفرقون بين المحتمل وغير المحتمل، والخير والشر، والحكمة والحماقة، فيقعون في التناقض، أما الشكاك فلا يوجبون ولا يسلبون أصلا. وأورد حججا عشرا لتبرير تعليق الحكم في المحسوسات، وثلاث حجج ضد العلم.

وهذه هي الحجج العشر، جمعها من قدماء الفلاسفة ومن الاكاديمية الجديدة : الأولى إن اختلاف الأعضاء الحاسة في الحيوان والإنسان يستتبع أن لكل نوع إحساساته الخاصة ؛ فالرؤية مثلا تختلف باختلاف تركيب العين ويختلف ا للمس باختلاف جلد الحيوان فإنه منه المغطى بصدف أو ريش أو قشر أو شعر، ويختلف الذوق باختلاف رطوبة اللسان ويبوسته ؛ وإذن فلنا أن نقول عن الشيء المدرك بالحواس إنه يبدو لنا كذا، لا إنه كذا في ذاته، إذ لا يسوغ لنا أن نفرض أن إحساساتنا أصدق من إحساسات الحيوان. ـ الحجة الثانية : ان اختلاف الناس جسما ونفسا يستتبع اختلاف إحساساتهم وأحكامهم فكيف الاختيار ؟ هل نرجع للأغلبية ؟ ولكن التجربة لا يمكن أن تتناول الناس جميعا، ثم إن الأغلبية تختلف بين بلد وبلد، بين عصر وعصر، فيتعين العدول عن الاختيار والامتناع عن الحكم ـ الحجة الثالثة: إن الحواس تتعارض بإزاء الشيء ا لواحد، فالبصر يدرك بروزا في الصورة واللمس يدركها مسطحة، والرائحة اللذيذة الشم مؤدية للذوق وماء المطر مفيد للعين ضار للرؤية، ومن يدرينا ؟ لعل تباين الإدراكات الحسية ناشيء من تباين حواسنا ؛ وإذن فنحن هنا أيضا ندرك الظواهر لا الحقائق ـ الحجة الرابعة : إن إدراكات الحس الواحد تختلف باختلاف الظروف من سن وصحة ومرض ونوم ويقظة وانفعال

وهدوء وغير ذلك، فمثلا العسل يبدو مراً في الحمى، وتبدو الأشياء صفراء للمصاب باليرقان،وإن قيل إن مثل هذه لحالات مرضية استثنائية، أجاب الشكاك : وكيف نعلم أن الصحة ليست ظرفا يغير الظواهر. ـ والحجة الخامسة : إن الأشياء تبدو لنا باختلاف على حسب المسافات والأمكنة والأوضاع، فالسفينة البعيدة تبدو صغيرة ثابتة، فإذا ما اقتربت أو اقتربنا منها بدت كبيرة متحركة، والبرج المربع يبدو مستديرا عن بعد، وتبدو العصا منكسرة في الماء مستقيمة خارجه، وضوء المصباح يبدو ضئيلا في الشمس ساطعا في الظلام، وإذا نظرنا إلى صورة عن بعد رأينا فيها بروزا، فإذا نظرنا إليها عن قرب بدت مسطحة ؛ وعنق الحمام يختلف تلوينه باختلاف حركته : فكيف السبيل إلى معرفة الأشياء بغض النظر عن المكان الذي تشغله، والأوضاع التي تتخذها، والمسافات التي تفصلنا عنها ؟ ـ الحجة السادسة : إن الأشياء تبدو لنا باختلاف على حسب ما تمتزج به أو تتحد به من هواء أو حرارة أو ضوء أو برد أو حركة، فلون الوجه يختلف في الحر وفي البرد، ويختلف الصوت في الهواء اللطيف وفي الهواء الكثيف، ويختلف لون الأرجوان في ضوء الشمس وفي ضوء المصباح، ونحن لا ندرك الأشياء إلا بواسطة أعضاء الحواس، وامتزاجها بالأعضاء يفسد الإدراك كما رأينا في الحجة الرابعة فكيف السبيل إلى إدراك الشيء في نفسه مع استحالة فصله عما يحيط به. ـ الحجة السابعة : إن الأشياء تبدو لنا باختلاف على حسب الكمية، فمثلا قرن المعزى يبدو أسود بينما قشوره تبدو بيضاء، وحبة الرمل تبدو خشنة بينما كومة الرمل تبدو رخوة،والنبيذ يقوينا إذا تعاطيناه باعتدال، ويضعفنا إذا أسرفنا. ـ الحجة الثامنة : إن كل شيء نسبي بالاضافة إلى الأشياء المدركة ؛ وإلى الشخص المدرك، فالشيء ليس إلى اليمين أو اليسار، إلى أعلى أوإلى أسفل بنفسه، بل بالنسبة إلى شيء آخر، وكذلك الكبير والصغير، والأب والابن ؛ وليس شيء مدركا في نفسه. ـ الحجة التاسعة : إن الأشياء تبدو لنا باختلاف على حسب المألوف والنادر، فالنجم المذنب يدهشنا لندرته، ولولا أننا نرى الشمس كل يوم لكانت تبدو مخيفة، فليست صفات الأشياء هي علة أحكامنا عليها ؛ بل كثرة ورودها أو ندرته. ـ الحجة العاشرة : اختلاف العادات والقوانين

والآراء ؛ فالمصريون يحنطون الموتى، والرومان يرقونهم،وبعض الشعوب يلقيهم في المستنقعات. ويجيز الفرس زواج الأبناء من أمهاتهم، ويجيز المصريون زواج الإخوة من أخواتهم، ويحظر القانون اليوناني كل ذلك. واختلاف الأديان، ومذاهب الفلاسفة ؛ وقصص الشعراء، معلومة للجميع، وإذن فكل ما نستطيع ان نقوله هو أن الناس رأوا أو يرون كذا أو كذا، أي ما بدا أو يبدو لهم حقا، لا الحق في ذاته. ـ وهذه الحجج أنواع يمكن ردها إلى واحدة هي حجة النسبية تعتبرها جنسا عاليا تحته أجناس ثلاثة : جنس خاص بالشخص المدرك، ويشمل الحجج الأربع الأولى، وجنس خاص بالموضوع المدرك، ويشمل الحجتين السابعة والعاشرة ؛ وجنس خاص بالشخص والموضوع جميعا، ويشمل الخامسة والسادسة والثامنة والتاسعة.

ونقده للعلم يعتبر أثره الخاص في المذهب، وكان لابد من هذا النقد ليتم له قوله بتعليق الحكم. وتعريف العلم بأنه معرفة العلل بالظواهر : فله حجة تبطل المعرفة بمعنى أنها معرفة الحقيقة، وأخرى تنقد العلية، وثالثة تنفي إمكان التأدي من الظواهر إلى العلل. فالحجة الأولى تقول إن وجدت الحقيقة فهي لا تخلو أن تكون إما محسوسة وإما معقولة، ولكنها ليست محسوسة، لأن كل ما هو محسوس فهو مدرك بالحس ؛ وليست الحقيقة مدركة بالحس، لأن الإحساس بذاته خلو من البرهان، وليس يمكن إدراك الحقيقة دون برهان، فليست الحقيقة محسوسة، وهي ليست معقولة، وإلا لم يكن شيء محسوس حقيقيا، وهذا باطل. ـ الحجة الثانية : لا يستطع الجسم أن يحدث جسما، إذ يستحيل أن يحدث شيء شيئا لم يكن موجودا، وأن يصير الواحد اثنين، ولايستطيع اللاجسمي أن يحدث لا جسميا وذلك لنفس السبب ولسبب آخر هو أن الفعل والانفعال يقتضيان التماس، واللاجسمي منزه عن التماس فلايفعل ولاينفعل، ولا يستطيع الجسم أن يحدث لا جسميا، ولا اللاجسمي أن يحدث جسما، لأن الجسم لا يحتوي طبيعة اللاجسمي، واللاجسمي لا يحتوي طبيعة الجسم، فالعلية ممتنعة. ـ الحجة الثالثة : يذهب الناس عامتهم وخاصتهم إلى أن الظواهر علامات العلل الخفية ؛ ولكن الظواهر أو العلامات تظهر واحدة للجميع،.ولا تفسر على نحو واحد، مثل أعراض الأمراض

تظهر للأطباء ويختلفون في تأويلها، والاختلافات كثيرة من هذا القبيل في جميع فروع المعرفة، فالعلم ممتنع.

وكان لأناسيداموس أتباع لم يحفظ التاريخ شيئا عنهم، فلا تفيدنا أسماؤهم. واحد فقط نعلم أقواله ونجهل زمانه وأحواله ؛ هو (أغريبا) يوضع في القرن الأول أو القرن الثاني للميلاد، ونذكره هنا استيفاء للكلام عن الشك. له خمس حجج : الأولى تناقض الفلاسفة فيما بينهم، وفيهما بينهم وبين العامة. ـ الثانية نسبية أحكامنا إلينا، أو بعضها إلى بعض. وفي هاتين الحجتين تدخل حجج أناسيداموس العشر : ـ الحجة الثالثة : التداعي إلى غير نهاية البرهان، بمعنى أن كل قضية فهي تتطلب برهانا، وهكذا إلى ما لا نهاية بحيث لا يتم برهان أبدا. ـ الحجة الرابعة : إن المبادئ التي يعتمد عليها أصحاب اليقين لتفادي التسلسل في البرهان، فروض غير مبرهنة، فهي ليست أبين من نقائضها. ـ الحجة الخامسة : إذا أردنا تفادي التسلسل فليس لدينا سوى البرهان الدوري الذي يقيم المقدمة على النتيجة، والنتيجة على المقدمة، فالبرهان ممتنع على كل حال. ـ والحجتان الأولى والثانية خاصتان بمادة المعرفة ؛ أو بالمعرفة الحسية، والحجج الثلاث الباقية خاصة بصورة المعرفة أو بأصول المعرفية العقلية. والقسم الأول يرمي إلى أن اليقين غير موجود بالفعل، والقسم الثاني يرمي إلى أن اليقين لا يمكن أن يوجد.

يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية

8.2 ـ الأَدِلَّةُ العَشرة للرِّيبيين

حمادى بن جاب الله

... وسواء حللنا حقيقة الموقف الطبيعي وما ينطوي عليه من تلقائية وثوقية تشيء معطيات الشعور وتجعل منها كائنات مستقلة قائمة بذاتها أو حللنا حقيقة التعامل المباشر مع اللغة ومَاتَتَضَمَّنُهُ من مقالب لا شعورية تنتهي بنا ـ من حيث لا تحتسب ـ

الى أخذ الكلمات مأخذ الأشياء، فإننا نجد أنفسنا دائما أمام حقيقة ثابتة وهي أن الموجودات ظواهر لا قوام لها إلا بشعورنا.

تلك على ما يبدو النتيجة التي أرادها الريبيون فوظفوا لها الأدلة العشر التي توارثتها الأجيال عن سكتوس أمبيريكوس، أو عن ديوجين اللائرسي، أو عن فيلون والتي يمكن أن نصوغها باختزال شديد في هذا الجدول :

فيلون	سكتوس أمبيريكوس	ديوجين اللأنرسي
تنوع الحيوانات	تنوع الحيوانات	تنوع الحيوانات
الاختلاف بين البشر	الاختلاف بين البشر	الاختلاف بين البشر
الظروف	اختلاف تركيبة أعضاء الحواس	اختلاف تركيبة أعضاء الحواس
الأوضاع والمسافات والأمكنة	الظروف	الظروف
كمية الجواهر وتركيبتها	الأوضاع والمسافات والأمكنة	الأخلاق والعادات والاقتناعات الوثوقية
العلاقات	المزج	المزج
المزج	كمية الجواهر وتركيبتها	الأوضاع والمسافات والأمكنة
الاخلاق والعادات والقناعات الوثوقية	العلاقة	كمية الجواهر وتركيبها
	كثرة اللقاءات وندرتها	كثرة اللقاءات وندرتها
	الاخلاق والعادات والقناعات الوثوقية	العلاقة

حمادى بن جاب الله (مادة الريبية) عن الموسوعة الفلسفية العربية بيروت، 1988.

9.2 ـ تَعَدُّدُ الحَقَائِقِ بِتَعَدُّدِ زَوايَا النَّظَرِ

س. أَمْبِيرِيسكوس

فنفس السفينة تبدو من بعيد صغيرة وساكنة، ومن قريب تبدو كبيرة ومتحركة. ونفس البرج يبدو مستديرا من بعيد ومربعا من قريب. هذا فيما يتعلق

بالمسافات، أما فيما يتعلق بالأماكن، فإن ضوء المصباح يبدو مظلما في الشمس ولامعا في الظلمة، ونفس المجداف يبدو في الماء منكسرا وخارج الماء مستقيما. وفيما يتعلق بالأوضاع : نفس الصورة مقلوبة إلى الخلف تبدو مستوية، وإذا انحنت قليلا تبدو فيها نتوءات وتجاويف. ورقبة الحمامة تظهر ألوانا مختلفة حسب درجة انحناء الرقبة. ومادمنا نشاهد كل ألوان المظاهر بحسب المسافات، إذ كل وضع يأتي بتغيير في الإدراك فإننا مضطرون إلى تعليق الحكم.

سكتوس أمبيريكوس : «الأعمال الكاملة» عن بدوي :

مدخل جديد إلى الفلسفة. الكويت، ص 117.

10.2 ـ الشكُّ غايةٌ في حدِّ ذاتِهِ

سكستوس أمبيريكوس

نقول لحد الآن إن غاية الرّيبي هي الطمأنينة في مجال الرأي، والإعتدال في الضروريات. فإن الريبي بعد أن شرع يتفلسف في تمييز التمثلات ومعرفة صادقها وكاذبها، سعياً إلى الطمأنينة، وقع على تنافر لايترجّح منه طرف على طرف، فاحجم، من عجزه، عن الحسم فيه، وواتته الصدفة فاعقبت تعليقه للحكم الطمأنينة في موضوعات الرأي.

من ظنّ الأشياء حسنة بطبعها أو قبيحة ارتبك في كلّ أمر : فإن هو نشد ما يتوهمه خيراً فلم يجده،ظن بنفسه شر مهالك حقيقية، وظل يتعقب ما يبدو له خيراً. فإذا تمكن منه تمكّنا، ازداد اضطرابه في التعليق به بغير عقل ولا اعتدال وخشي أن يتبدّل عليه، حرصا على الا يفلت منه شيء ولا يجتهد في طلب شيء فهو ينعم بالطمأنينة...

لقد كان الريبيون يطمحون إلى الطمأنينة من خلال الحسم في ما يفرق المظاهر عن المفاهيم. فلما عجزوا عن ذلك علّقوا الحكم، فلازمتهم من ذلك، بموجب صدفة حسنة، الطمأنينة ملازمة الظل للجسم. ومع ذلك، فإننا لا نظن الريبي خالياً

تماما من كل اضطراب، وإنما يأتيه الاضطرات في رأينا من الضرورات : ذلك أننا نقر بأن الريبي قد أحس أحيانا بالبرد أو بالعطش، وأنه قد ينطبع بانطباعات من هذا الجنس. ولكن في حين تقع العامة من ذلك تحت وطأتين، إحداهما من تلك الانطباعات عينها، ومثلها من كونهم يعتبرونها قبيحة بالطبع، فإن الريبي الذي يرفض أن يعتقد أن كل واحد منها شر بالطبع، يظهر من الاعتدال أكثر منهم، فيتخلص بذلك من هذا الشر. لذلك فإن غاية الريبي في رأينا هي الطمأنينة في أمور الرأي، والاعتدال في الضرورات. ويضيف بعض مشاهير الريبيين غاية أخرى هي تعليق الحكم.

سكستوس أمبيريكوس

(مقاربات بيرونية)

sextus Empiricus, esquisses Pyrrhoniennes, XII

عن كتاب النصوص الفلسفية : **أنا أفكر**

من إعداد مجموعة من أساتذة الفلسفة تونس،

طبع وزارة التربية والتعليم.

11.2 ـ تَجْرِبَةُ الشَّكِّ

الغزالي

ثُمَّ فتشتُ عن عُلومِي فوجدتُ نفسي عاطلا من علم موصوف بهذه الصفة إلا في الحسيّات والضروريات. فقلت : الآن بعد حصول اليأس، لا مطمع في اقتباس المشكلات إلا من الجليات، وهي الحسيات والضروريات. فلابد من إحكامها أولا لأتَيَقَّنَ أن ثقتي بالمحسوسات، وأماني من لغلط في الضروريات، من جنس أماني الذي كان من قبل في التقليديات، ومن جنس أمان أكثر الخلق في النظريات، أم هو أمان محقق لا غدر فيه ولا غائلة له ؟ فأقبلت بجد بليغ أتأمل في المحسوسات والضروريات، وأنظر هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها ؛ فانتهى بي طول التشكك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضا، وأخذت تتسع للشك

فيها وتقول : من أي الثقة بالمحسوسات، وأقواها حاسة البصر، وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفا غير متحرك، وتحكم بنفي الحركة ؟ ثم بالتجربة والمشاهدة، بعد ساعة، تعرف أنه لم يتحرك دفعة (واحدة) بغتة، بل على التدريج ذرة ذرة حتى لم يكن له حالة وقوف. وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار. هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه، ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكذيبا لا سبيل إلى مدافعته، فقلت : قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضا فلعله لا ثقة إلا بالعقليات التي هي من الأوليات، كقولنا : العشرة أكثر من الثلاثة والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد، والشيء الواحد لا يكون حادثا قديما، موجودا معدوما، واجبا محالا.

فقالت المحسوسات : بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات، وقد كنت واثقا بي، فجاء حاكم العقل فكذبني، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي، فلعل وراء إدراك العقل حاكما آخر، إذا تجلى، كذب العقل في حكمه، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه. وعدم تجلي ذلك الإدراك، لايدل على استحالته. فتوقفت النفس في جواب ذلك قليلا، وأيدت أشكالها بالمنام، وقالت : أما تراك تعتقد في النوم أمورا، وتتخيل أحوالا، وتعتقد لها ثباتا واستقرارا، ولا تشك في تلك الحالة فيها، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل ؟ فيم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل هو حق بالإضافة إلى حالتك [التي أنت فيها] ؟ لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك، كنسبة يقظتك إلى منامك، وتكون يقظتك نوما بالإضافة إليها ! فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها، ولعل تلك الحالة ما يدعيه الصوفية أنها حالتهم : إذ يزعمون أنهم يشاهدون في أحوالهم التي (لهم)، إذا غاصوا في أنفسهم، وغابوا عن حواسهم، أحوالا لا توافق هذه المعقولات. ولعل تلك هي حالة الموت، إذ قال رسول الله ﷺ :

«الناس نيام إذا ماتوا انتبهوا» ؛ فلعل حياة الدنيا نوم بالإضافة إلى الآخرة. فإذا مات ظهرت له الأشياء، على خلاف ما يشاهده الآن، ويقال له عند ذلك :

«فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد». فلما خطرت لي هذه الخواطر، (و) انقدحت في النفس، حاولت لذلك علاجا فلم يتيسر، إذ لم يكن دفعه إلا بدليل،و لم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية. فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن ترتيب الدليل. فأعضل هذا الداء، ودام قريبا من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال، لا بحكم النطق والمقال، حتى شفي الله تعالى من ذلك المرض، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال،ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقا بها على أمن ويقين، و لم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف. فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله [تعالى] الواسعة.

الغزالي، المنقذ من الضلال
من ص 83 الى 87. دار الأندلس ـ بيروت

12.2 ـ في الأشْيِاء التي تُوضَعُ مَوْضعَ الشَّكُ

ديكارت

تَبَيَّنَ لي، منذ حين أنني تلقيت ـ إذ كنت ناعم الأظفار ـ طائفة من الآراء الخاطئة، ظننتها صحيحة ثم وضح لي أن ما نبنيه بعد ذلك على مبادئ،تلك حالها من الإضطراب، لا يمكن أن يكون إلا أمرا يشك فيه، كثيراً، ويرتاب منه. لهذا قررت أن أحرر نفسي، جدياً، مرة في حياتي، من جميع الآراء التي آمنت بها قبل، وأن أبتدئ الأشياء من أسس جديدة، إذا كنت أريد أن أقيم في العلوم قواعد وطيدة، ثابتة، مستقرة. غير أن المشروع بدا لي ضخما، للغاية، فتريثت حتى أدرك سنا لاسن أخرى، بعدها آمل أن أكون فيها أصلح نضجا لتنفيذه. من أجل هذا أرجأته مدة طويلة. أما اليوم فقد غدوت أعتقد أنني أخطئ، إذا ترددت أيضا، دون أن أعمل في ما بقي لي من العمل.

الآن وقد تخلصت من كل شاغل، وظفرت براحة مضمونة في عزلة مطمئنة، فإنني أجدني حرا في تقويض جميع آرائي القديمة. وليس بواجب، كي أدرك هذه الغاية، أن أبين زيفها كلها. فقد لا أنتهي منه أبدا. وإنما يكفي، لرفضها كلها أن أجد لها سببا للشك فيها. إذ العقل يريني أنه ينبغي لي ألا أكون أقل رفضا للأمور، التي لم تبلغ مرتبة اليقين التام، مني للأمور الفاسدة حقا.

كل ما تلقيته، حتى الآن، على أنه أصدق الأمور، وأوثقها، قد اكتسبته بالحواس، أو عن طريق الحواس. غير إني وجدت الحواس خداعة،في بعض الأوقات، ومن الحكمة ألا نطمئن أبدا كل الاطمئنان إلى من يخدعنا، ولو مرة واحدة.

ولئن كانت الحواس تخدعنا، بعض الأحيان، في أشياء صغيرة جدا وبعيدة عن متناولنا، فهناك أشياء كثيرة أخرى لا يعقل أن نشك فيها، وأن نعرفها بطريق الحواس. مثال ذلك، أن ألبس عباءة المنزل، فأجلس هنا قرب النار، وقد مسكت بين يدي تلك الورقة، وأشياء أخرى من هذا القبيل. كيف أستطيع أن أنكر هاتين اليدين وهما يداي، وذلك الجسم وهو جسمي، اللهم إلا إذا أصبحت كبعض المخبولين، الذين اختلت أذهانهم، وغشي عليها بالأبخرة السود الصاعدة من الصفراء. هؤلاء لا ينفكون يؤكدون أنهم ملوك، في حين أنهم فقراء جدا. ولا ينفكون يؤكدون أنهم يلبسون ثيابا موشاة بالذهب والأرجوان، في حين أنهم عراة جدا. ولا ينفكون يتخيلون أنهم أحرار، أو لهم أجساما من زجاج. هؤلاء مجانين. ولن أكون أقل شططا منهم إذا نسجت على منوالهم. لكن يترتب علي، في هذا المكان، أن آخذ بعين الاعتبار أنني إنسان، من عادتي أن أنام، وأن أرى في أحلامي الأشياء ذاتها، التي يراها هؤلاء المخبولون في يقظتهم، أو أشياء هي أبعد منها عن الواقع. فكم مرة حلمت أني جالس قرب النار، ههنا، وقد لبست ثيابي، مع أني لا أنظر إلى هذه الورقة، بعينين نائمتين، ولا أن هذا الرأس الذي أهز هو رأسي ناعس. بالعكس. يبدو لي أنني أبسط يدي، وأشعر بها، عن قصد وتصميم. إن ما يقع في الحلم هو أيضا ليس بالواضح المتميز. إذ كثيرا ما أتذكر، وقد اطللت النظر في الأمر، أني انخدعت في الحلم بمثل هذه الرؤى. لذا أرى بغاية الجلاء، حين أقف عند هذه

الفكرة، أنه لا يوجد علامات قاطعة، ولا إمارات يقينية، كافية، نستطيع بها أن نميز، بين اليقظة والحلم، تمييزا دقيقا. وعليه فذهولي عظيم، حتى يكاد يقنعني بأني نائم.

R. Descartes **Meditations**

ترجمة كمال الحاج. سلسلة زدني علما ؛ منشورات عويدات
ط 3، 1983 الصفحات من 47 حتى 50

جـ ـ الوهم والكذب

13.2 ـ الوَهْمُ وَالْخَطَأ

فرويد

ليس التوهُّمُ والخطأ شيئا واحدا، كما أنَّ التوهمَ ليس بالضرورة خطأ. إن ما ذهب إليه أرسطو من أن الدود وليد القذارة ـ وهو رأي لا يزال يعتنقه الجهلة من الناس ـ كان خطأ. كذلك خاطئ هو الرأي الذي كان يقول به جيل سابق من الأطباء من أن السهام[1] نتيجة للشطط الجنسي. ومن الخطأ أن نسمي هذه الأخطاء توهمات، في حين أن كريستوف كولومبوس كان بالفعل واهماً عندما حسب أنه اكتشف طريقاً بَحْرِيَّة جديدة إلى الهند. وحصة الرغبة في هذا الخطأ جلية ظاهرة. ومن الممكن أن نطلق صفة الوهم على زعم بعض ذوي النزعة الْقومية ممن يؤكدون أن العروق الهندية ـ الجرومانية هي العروق البشرية الوحيدة المؤهلة للحضارة، أو أيضا على الاعتقاد بأن الطفل كائن مجرد من الغريزة الجنسية، وهو الاعتقاد الذي تحطم للمرة الأولى على يد التحليل النفسي. وخاصة الوهم أنه متفرغ عن رغبات انسانية. وهو يقترب بذلك من الفكرة الهذيانية في الطب النفسي، ولكنه يظل متميزاً حتى إذا لم نأخذ بعين الاعتبار البنية المعقدة للفكرة الهذيانية.

(1) هزال مصاحب لمرض مزمن.

إن الفكرة الهاذية متناقضة جوهرا ـ ونحن نشدد على هذه الصفة ـ مع الواقع ؛ بينما ليس الوهم بالحتم والضرورة خاطئا، أي غير قابل للتحقيق أو متناقضا مع الواقع. ان لفي مستطاع فتاة وضيعة النسب أن تتوهم نفسها، على سبيل المثال، بأن أميرا من الأمراء سيأتي باحثا عنها ليتزوجها. والحال أن ذلك ممكن ؛ وقد حدثت فعلا بعض حالات من هذا النوع. بيد أنه لأمر أبعد بكثير عن الاحتمال أن يأتي المسيح المنتظر ويفتتح العصر الذهبي : ومن يدعو إلى اصدار حكم على هذا الاعتقاد فسيصنفه، تبعا لموقفه الشخصي، بين الأوهام أو بين نظائر الفكرة الهذيانية، وليس من اليسير عادة العثور على أمثلة من التوهمات الفعلية ؛ على أن توهم السيميائيين أنهم قادرون على تحويل جميع المعادن إلى ذهب يمكن أن يندرج في عداد تلك الأمثلة. وقد خفت الآن كثيرا الرغبة في امتلاك الذهب الكثير، في امتلاك أكبر قدر ممكن من الذهب، بعد أن تطور فهمنا لطبيعة الغنى وشروطه ؛ على أن الكيمياء لم تعد مع ذلك تعتبر تحويل المعادن إلى ذهب من مستحيلات الأمور. هكذا نسمي توهما كل اعتقاد تكون الغلبة في حوافزه ومعللاته لتحقيق رغبة من الرغبات، ونحن لا نقيم اعتبارا في ذلك لعلاقات ذلك الاعتقاد بالواقع، تماما كما أن التوهم عينه ينكص عن أن يجد في الواقع توكيدا له.

فرويد : **مستقبل وهم**. ت. ع.دار الطليعة ـ بيروت.

14.2 ـ الوَهْمُ الجَمَاعِي كَحَقِيقَةٍ جَمَاعِيَّةٍ

ديدي أنزيو

إلى جانب الأشكال الثلاثة المجتمعية الكبرى للوهم التي وصفها فرويد منذ «الطوطم والتحريم» Totem et tabou (1912-1913)، والتي عمقها لاحقا في أعماله التحليلنفسانية التي طبقها على الثقافة : الوهم الديني والوهم الفني والوهم الذي أحبذ تسميته بالوهم الايديولوجي بدلا من الفلسفي، إلى جانب هذه الأشكال اقترح إضافة وهم رابع الوهم الجماعي.

يبدو لي أنه يمكن للمماثلة المبينة أعلاه بين الجماعة والحلم أن تدفع الآن إلى أبعد من النقطة الأولى : ينتج الحلم، وهو الوهم الفردي بامتياز، في حالة من الرقاد، أي ما معناه في حالة من غياب التوظيف الأقصى للواقع الخارجي. والحال هذه ألا تدور هذه اللقاءات[2] في ظرف انعزال ثقافي، في مكان خارج الحياة المجتمعية والمهنية ولمدة تكون فترة استراحة بالنسبة إلى النشاطات المعتادة ؟ حيث يكون الواقع الخارجي نفسه معلقا، وموضوعا بين قوسين. ويقابل سحب التوظيف النفسي في الموضوع، توظيف مفرط للجماعة، أي ما معناه نقل الليبيدو إلى الجماعة التي هي الواقع الوحيد الحاضر هنا والآن. وهكذا تصبح الجماعة موضوعا ليبيديا. ويؤكد فحص الجماعات الواقعية أن التوازن الاقتصادي الذي يعمل لديها هو التوازن عينه الذي اكتشفه فرويد بين ليبيدو الموضوع وليبيدو الأنا : هناك علاقة متبادلة عكسية بين التوظيف الجماعي للواقع والتوظيف النرجسي للجماعة.

نقطة ثانية، يتعرض الجهاز النفساني، في الجماعة كما في الحلم إلى نكوص مثلث، زمني وموقعي وشكلي. وبالفعل، ينتج ظرف الجماعة نكوصا زمنيا، ليس للنرجسية الثانوية فقط، ولكن، وهنا إحدى أطروحاتي، للنرجسية الأولية. ولنختصر: في مثال النرجسية الثانوية، تعاش مواجهة الآخرين كتهديد مقلق لضياع هوية الأنا. ويرد على هذا التهديد توظيف نرجسي مضاد يعلم الجميع جيدا مصاعب الاتصال والتماسك التي يسببها في الحياة وفي العمل ضمن الجماعة. يؤجج ظرف الجماعة الجرح النرجسي عند الاعضاء، فيرد البعض بانطواء دفاعي حول ذاتهم، والبعض بتأكيد مصر أو ملح لأنا ـ هم.

تنتج الجماعة كالحلم أيضا نكوصا موقعيا.فلا يستطيع الأنا ولا الأنا الأعلى أن يراقبا بما فيه الكفاية ـ تمثلات النزوة. إذ تكون المصافتان الرئيسيتان للجهاز النفسي حينئذ، الهو، والأنا المثالي المتميز بشكل سيء عن الهو، والذي يسعى، كما نعلم،

(2) يقصد الكاتب الجماعات الاختبارية التي يتم تكوينها في المستشفى أو غيره لاختبار فرضية علاقة الجماعة بالأوهام التي تتكون لديها عن نفسها.

إلى تحقيق الانصهار مع الثدي، منبع كل اللذات، وإلى الإحياء الاندماجي لهذا الموضوع الأول ـ الجزئي ـ للحب الضائع. فتصير الجماعة بالنسبة للأعضاء بديلا عن هذا الموضوع الضائع.

والشكل الثالث للنكوص، النكوص الشكلي، يلاحظ في اللجوء إلى أنماط قديمة للتعبير تكون أقرب إلى السيرورات الأولية، كالفكر الصوري، الحديث الأسطوري ـ الشعري، التورية، حروف التعجب.لا بل الكلمات الصوتية، القرقرة أو أيضا الإشارات ما دون اللغوية، حركات،نظرات، ابتسامات ووضعيات للجسم، إيمائيات مستعارة من التعبير عن الانفعالات أو من الدلالات الرمزية الأولية التي يكتشفها الطفل عند لعبه مع أمه ومع محيطه. من هنا تتأتى الصعوبة، التي نلقاها غالبا في الصفوف المدرسية وفي المجتمعات العلمية، في المحافظة على مستوى ا لسيرورة الثانوية في التبادل بين الأعضاء.

يظهر أيضا نكوص الجهاز النفساني في ظرف الجماعة أو في الرقاد في خاصيات أخرى تتعلق في منطقة الحيّز المكاني/الزماني. ولقد قادت ملاحظتنا الزملاء الذين أعمل معهم وقادتني أنا نفسي إلى أن نتبين أن الحيز الخيالي للجماعة هو اسقاط الجسد الأم المتهوم مع أعضائها الداخلية التي تشمل القضيب والأولاد ـ المؤخرة : Les enfants-fèces. ويعرض الزمن أيضا إلى نكوص : فلا يعود متسلسلا زمنيا ؛ وتبطل عدم قابليته للارتداد، تاركة المكان أحيانا للتكرار وإلى العود الأبدي، وتركه، أحيانا، إلى تهويمات العودة إلى الأصول وإلى البدء من جديد.

تعتبر اليوتوبيا مكانا خارج المكان، Uchronie مدة خارج الزمن. وتدخل الكائنات الانسانية في الجماعات كمن يدخل في الاتوبيا وفي Uchronie.وتجد مقولة المكاني ـ الزماني الخاصة بالجماعة المعاشة، أنها الخاصة بالموضع الآخر. وإذا كان حقا أن اللاوعي هو جامع، أبدي،ولايُتلف، فإنه يشكل بالنسبة للانسان الغيرية بامتياز. إنه دائما أمر يستطيع كل واحد منا أن يحدده في موضع آخر. وتقدم الجماعة نفسها، للأفراد الذين تجمعهم، هواميا، على أنها ذلك الحيز خارج الزمن،

تلك الجهة الأخرى للمرآة حيث قد يجد لا وعيهم نفسه أخيرا متمثلا ومتحققا في كونه ما يشتركون فيه. إذ نحن نجتمع بما نتشابه.

لقد برهنت لتوي أن إنتاج الوهم يمكن أن يكون على نفس القدر سواء جماعيا أو فرديا. ومن المناسب الآن أن أحدد الشكل المعين الذي يتخذه الوهم في الجماعة. أسمي «وهما جماعيا» حالة نفسانية خاصة تلاحظ على نفس القدر سواء في الجماعات الطبيعية أو العلاجية أوالتكوينية والتي يصوغها الأعضاء بتلقائية على الشكل التالي : «نحن متضامنون معا، نحن نكون جماعة صالحة، زعيمنا أو موجهنا هو زعيم صالح أو موجه صالح».

ديديه أنزيو : **الجماعة واللاوعي**. ترجمة : سعاد حرب. بيروت مج، 1990
(مع بعض التعديل في الترجمة)

15.2 ـ الحَقيقَةُ والكَذِب

پول ريكور

طالما بقينا في المستوى العادي للحقيقة ـ أي في مستوى الملفوظ الكسول للقضايا المعتادة اليومية (من أسلوب : «إنها تمطر») ـ فإن مشكل الكذب يخص القول فقط (أقول خطأ ما أعرف أو أعتقد أنه ليس حقيقيا ؛ لا أقول ما أعرف أو أعتقد أنه حقيقي). هذا الكذب، الذي يفترض إذن أن الحقيقة معروفة، نقيضه هو الصدق، في حين أن نقيض الحقيقة هو الخطأ. وهكذا يبدو أن الزوجين المتناقضين: كذب/صدق ثم خطأ/حقيقة لا تربط بينهما أية علاقة إذن.

وكلما ارتفعنا نحو حقائق يتعين إنشاؤها وإعدادها فإن الحقيقة تدخل في مجال الأعمال والإنجازات، وخاصة إنجازات الحضارة. حينئذ يمكن أن يعني الكذب عن قرب الحقيقة المبحوث عنها ؛ فالكذب «المخفي» حقيقة ليس مما يتعلق بقول الحقيقة المعروفة. وقد بدا لي أني قد لامست نقطة يكون فيها روح الكذب ـ التي هي سابقة

على الأكاذيب ـ هو الأكثر ملامسة لروح الحقيقة، التي هي سابقة بدورها على الحقائق المتشكّلة ؛ وهذه النقطة هي النقطة التي تبلور وتبرز فيها مسألة الحقيقة في مشكلة الوحدة الكلية للحقائق ولمستويات الحقيقة. إن روح الكذب تغذي وتمس البحث عن الحقيقة بواسطة القلب، أي بواسطة مطلبها التوحيدي ؛ إنها الخطوة الخاطئة من الكل إلى ما هو شمولي (واستبدادي). إن هذا الانزلاق يحدث تاريخيا عندما تخضع سلطة سوسيولوجية ما وتنجح بهذا القدر أوذاك في تجميع كل مستويات الحقيقة وفي إخضاع الناس إلى عنف الوحدة. ولهذه السلطة السوسيولوجية وجهان نموذجيان : السلطة الكنسية للرهبان (le pouvoir clerical) والسلطة السياسية. وقد يحدث فعلا أن يكون لكل من هذين السلطتين وظيفة تجميع حقا، إن الكلية الدينية والكلية السياسية هما عمليتا ضم شمولي لوجودنا ؛ وذاك هو سبب كونهما معرضين أكثر من غيرهما لروح الكذب،وللسقوط من الكل إلى الكلياني.

P. Ricœur : "Vérité et mensonge", in Histoire et vérité, Seuil 1964 p. 190-191

3. النظرية التقليدية في الحقيقة

1.3 ـ الحَقِيقَةُ عِنْدَ أَفلاَطُونْ : رَمزُ الكَهْفِ

أفلاطون

سقراط : والآن، قارن طبيعتَنَا من وجهة التربية بمثل هذه التجربة. تأمل هذا ؟ أناس يقيمون تحت الأرض في مسكن أشبه بالكهف. مدخله الممتد إلى أعلى يواجه ضوء النهار. في هذا المسكن يقيمون منذ الطفولة مقيدين بالسلاسل من سيقانهم ورقابهم. بحيث يبقون في نفس الموضع، فلا يملكون إلا النظر إلى الأمام ليروا ما يواجههم. إنهم، بسبب هذه القيود والسلاسل، عاجزون عن التلفت حولهم بروؤسهم. في إمكانهم مع ذلك أن يبصروا نورا يأتي من أعلى ومن بعيد، وإن كان ينبعث من نار تلمع خلفهم. بين النار وبين المقيدين بالسلاسل (أي في ظهورهم) يمتد في الجهة العلوية طريق بني على طوله ـ تصور هذا ـ جدار منخفض شبيه بالحواجز التي يقيمها المهرجون (أصحاب الألعاب البهلوانية والعرائس المتحركة) أمام الناس لكي يعرضوا عليهم ألعابهم.

❑ قال، هذا ما أراه.

■ تأمل كذلك كيف يعبر الناس على طول هذا الجدار الصغير حاملين مختلف الأشياء، من تماثيل وصور من الحجر والخشب وغير ذلك مما يصنع البشر،فيتحدث بعضهم مع بعض كما هو منتظر، ويمر البعض الآخر صامتين.

❑ صورة غريبة هذه التي تتكلم عنها، هكذا قال، ومساجين من نوع غريب.

■ قلت، إنهم يشبهوننا نحن البشر شبها تاما. مثل هؤلاء الناس لم تقع أعينهم منذ البداية ؛ سواء أكان ذلك من أنفسهم أو من غيرهم، إلا على الظلال التي تلقيها النار على جدار الكهف المواجه لهم.

❑ قال، وكيف يمكن أن يكون الأمر غير ذلك ما داموا قد أجبروا على عدم تحريك رؤوسهم طوال حياتهم.

■ ولكن ماذا عساهم يرون من هذه الأشياء التي يحملها الناس (خلف ظهورهم)، ألا يرون هذه الظلال نفسها ؟

❑ الأمر كذلك في الواقع.

■ لو كان في وسعهم أن يتحدثوا مع بعضهم البعض عما يرون، ألا تعتقد أنهم كانوا سيحسبون أن ما يرونه هو الموجود ؟

❑ بالضرورة.

■ ماذا يكون الأمر إذن لو أن هذا السجن تردد فيه صدى من الجدار المواجه لهم؟ ألا تظن أنهم كلما صدر صوت عن واحد من الذين يمرون خلف المسجونين اعتقدوا أن الحديث إنما يصدر عن الظلال التي تمر أمامهم ؟

❑ لاشيء غير ذلك، بحق أيوس ؟

■ قلت، إن أمثال هؤلاء المساجين لن يعتقدوا في واقع الأمر أن هناك شيئا حقيقيا سوى ظلال الأدوات (التي يحملها العابرون).

❑ قال : بالطبع هذا أمر ضروري.

■ قلت، تتبع إذن بنظرتك كيف يفك هؤلاء المسجونين من قيودهم ويشفون في نفس الوقت من فقدان البصيرة، وتفكر عندئذ كيف تكون طبيعة فقدان البصيرة هذه إذا حدث لهم ما يلي. كلما فكت السلاسل عن أحدهم وأجبر على الوقوف

على قدميه فجأة والالتفات برقبته والسير قدما والتطلع إلى النور، فلن يقوى على ذلك إلا إذا عانى ألما (شديدا)، ولن يستطيع من خلال الوهج أن ينظر إلى تلك الأشياء التي رأى ظلالها من قبل. (لو أن ذلك كله حدث له) فماذا تحسبه يقول لو أن أحدا أخبره بأن ما رآه من قبل لم يكن إلا عدما، وأنه الآن أقرب إلى الوجود وأن نظره أكثر صوابا لأنه يلتفت إلى ما هو أكثر وجودا ؟ ولو أن أحدا عرض عليه الأشياء التي مرت عليه واحدا بعد الآخر واضطره أن يجيب عن سؤاله عما هو هذا الشيء، ألا تعتقد أنه سيحار كيف يرد عليه وأنه سيعد ما رآه بعينيه من قبل أكثر حقيقة مما يعرض عليه الآن ؟

❑ بالطبع

■ وإذا أجبر أحد على النظر إلى النور (المنبعث من النار)، ألن تؤلمه عيناه ويتمنى أن يحولهما عنه ويفر إلى ما يقوى على النظر إليه ويعتقد أن ما رآه أوضح في الواقع بكثير مما يعرض الآن عليه ؟

❑ الأمر كذلك.

■ قلت : وإذا حدث أن أحدا جذبه بالقوة من هناك وشده على الطريق الوعر (إلى خارج الكهف) و لم يتركه قبل أن يعرضه لضوء الشمس، ألن يشعر عندئذ بالألم والسخط ؟ ألن يحس، وقد وقف في نور الشمس، بأن عينيه قد بهرهما الضوء الساطع، وأنه لن يكون في وسعه أن يرى شيئا مما يقال له الآن إنه حق ؟

❑ لن يقوى أبدا على ذلك، أو لن يقوى عليه فجأة على الأقل.

■ أعتقد أن الأمر يحتاج إلى التعود إذا كان عليه أن يرى ما هناك (أي خارج الكهف في ضوء الشمس). إنه سيتمكن في أول الأمر (نتيجة لهذا التعود) من النظر في يسر شديد إلى الظلال، وسيكون في وسعه بعد ذلك أن يري صور الناس وبقية الأشياء منعكسة على صفحة الماء، إلى أن يتمكن أخيرا من رؤية الأشياء نفسها أي الموجودات الحقيقية بدلا من انعكاساتها). ألا يكون في وسعه أن يرى من بين هذه الأشياء ما (يتجلى) منها في قبة السماء، كما يرى السماء نفسها، وأن تكون رؤيته

لها بالليل حين يتجه ببصره إلى ضوء النجوم والقمر أيسر من رؤيته للشمس وضوئها بالنهار ؟

❑ لا شك في ذلك.

■ أعتقد أنه سيتمكن في آخر الأمر من النظر إلى الشمس نفسها، لا إلى صورتها المنعكسة في الماء أو حيثما ظهرت فحسب (وسيتمكن من النظر) إلى الشمس نفسها كما هي عليه في ذاتها وفي الوضع المحدد لها، لكي يتأملها ويتعرف طبيعها.

❑ من الضروري أن يصل به الأمر إلى ذلك.

■ وبعد أن يبلغ ذلك سيكون في مقدوره أن يحمل القول عنها (أي عن الشمس) فيعرف أنها هي التي تضمن (تعاقب) فصول السنة كما تضمن (مر) السنين وتتحكم في كل ما هو موجود الآن في محيط الرؤية،بل إنها (أي الشمس (علة كل ما يجده أولئك المقيمون في الكهف) على نحو من الأنحاء حاضرا أمامهم.

❑ واضح أنه سيصل إلى هذا (أي إلى الشمس وما يستضيء بنورها) بعد أن تجاوز ذاك (أي ما كان ظلا وانعكاسا فحسب).

■ ماذا يحدث إذن لو أنه تذكر سكنه الأول وتذكر المعرفة التي كانت سائدة فيه والمساجين الذين كانوا معه ؟ ألا تعتقد أنه سيسعد بهذا التغيير الذي حدث له بينما يأسف لأولئك ؟

❑ أسفا شديدا !

■ فإذا حددت في المكان القديم (بين من كانوا يقيمون في الكهف) جوائز وألوان معينة من التكريم لكل من يرى الأشياء العابرة رؤية حادة، ويتذكر ما يمر منها في المقدمة ثم ما يتبعها أو يتفق مروره معها في وقت واحد ويكون أقدرهم على التنبؤ بما سيأتي منها في المستقبل قبل غيره، أتعتقد أنه (أي ذلك الذي غادر الكهف ورأى الذين لا يزالون في الكهف) لكي يتنافس مع الذين يضعونهم موضع التكريم

والقوة، أم لا تعتقد معي أنه سيأخذ نفسه بما يقول عنه هوميروس «في خدمة رجل غريب فقير (1)» وسيتحمل كل ما يمكن احتماله ويؤثر على اعتناق الآراء (التي يؤمنون بها في الكهف) والحياة كما يحبون ؟

❑ أعتقد أنه سيفضل أن يحتمل كل شيء على أن يحيا تلك الحياة (التي يحيونها في الكهف).

■ قلت : والآن تفكر في هذا، لو حدث لذلك الذي خرج على هذا النحو من الكهف أن هبط إليه مرة أخرى وجلس في نفس المكان (الذي كان يجلس فيه)، ألن تمتلئ عيناه بالظلمات بعد رجوعه فجأة من رؤية الشمس ؟

❑ قال طبيعي جدا أن يحدث له ذلك.

■ فإذا عاد إلى الجدال مع المقيدين الدائمين هناك حول الآراء المختلفة عن الظلال، في الوقت الذي لا تزال فيه عيناه تعشيان (من الضوء) قبل أن تعودا سيرتهما الأولى ـ الأمر الذي سيستغرق منه زمنا غير قليل حتى يتعود عليه ـ ألا تعتقد أنه سيعرض نفسه هناك للسخرية، وأنهم سيحاولون اقناعه بأنه لم يغادر الكهف إلا ليعود إليه بعينين عريضتين، وأن الأمر لا يستحق أبدا أن يشق الانسان على نفسه الصعود إلى هناك ؟ وإذا حاول أحد أن يمد يديه ليفك عنهم قيودهم ويصعد بهم إلى أعلى، (ألا تعتقد) أنهم لو استطاعوا أن يمسكوا به ويقتلوه فسوف يقتلونه حقا ؟.

❑ قال : يقينا سيفعلون ذلك.

أفلاطون الجمهورية.عن النص الذي أورده هيدجر في
«ماهية الحقيقة عند أفلاطون» (عن نداء الحقيقة)

2.3 ـ الحَقيقَةُ الدِّينِيَّةُ والحَقِيقَةُ الفَلْسَفِيَّةُ

ابن رشد

وإذا تقرر هذا كله، وكنا نعتقد، معشر المسلمين، أن شريعتنا هذه الإلهية، حق، وأنها التي نبهت على هذه السعادة، ودعت إليها، التي هي المعرفة بالله [عز وجل]،

وبمخلوقاته، [فإن] ذلك متقرر عند كل مسلم من الطريق الذي اقتضته جبلته وطبيعته من التصديق، وذلك أن طباع الناس متفاضلة في التصديق، فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان [بالبرهان] إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدق [بالأقاويل] الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية.

وذلك أنه لما كانت شريعتنا، هذه الإلهية، قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث، عمّ التصديق بها كل إنسان، إلا من [جحدها] عناداً بلسانه، أو لم تتقرر عنده طرق الدعاة فيها إلى الله تعالى، لإغفاله ذلك من نفسه.

ولذلك خُصّ عليه [الصلاة و] السلام بالبعث إلى الأحمر والأسود أعني لتضمّن شريعته طرق الدعاء إلى الله تعالى، وذلك صريح في قوله تعالى : ﴿أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة، وجادلهم بالتي هي أحسن﴾.

وإذا كانت هذه [الشريعة] حقا، وداعية إلى النظر المؤدى إلى معرفة الحق، فإنا، معشر المسلمين، نعلم، على القطع، أنه لا يؤدى النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له.

ابن رشد. **فصل المقال**، ص ص 30 ـ 32.

3.3 ـ التصورُ التقْليدي لِلْحقيقةِ

هيدجر

ثلاث أطروحات تميز التصور التقليدي لماهية الحقيقة وللفكرة التي تكونها عن تعريفها الأول.

1 ـ أن «مكان» الحقيقة هو المنطوق (الحكم)

2 ـ أن ماهية الحقيقة تقوم في «تطابق» (adéquation) الحكم مع موضوعه

3 ـ أن أرسطو، أب المنطق،هو الفيلسوق الذي ربط الحقيقة بالحكم كمجال أصلي، وذلك في نفس الوقت الذي افتتح فيه تعريف الحقيقة «»كتطابق».

Heidegger : **l'être et le temps**. Gallimard 1964, p. 259

4.3 ـ مَرَاحِلُ النَّظَرِيَّةِ التَّقلِيدِيَّةِ عَنِ الحَقِيقَةِ

هيدجر

هناك ازدواجية في تحديد ماهية الحقيقة نجدها سائدة عند أرسطو. ففي الفصل الختامي من الكتاب السابع من الميتافيزيقا، الذي يصل فيه تفكير أرسطو عن وجود الموجود إلى ذروته، نجد أن اللاتحجب هو الطابع الأساسي الغالب على الموجود. ومع ذلك فإن أرسطو يقول : «ليس الكذب (الباطل) والصدق (الحق) في الأشياء (الموضوعات) نفسها... وإنما هو في الفهم».

إن حكم الفهم هو موطن الحقيقة والبطلان والفارق بينهما. وتكون العبارة حقيقية (صادقة) بقدر ما تتطابق مع الموضوع، أي بقدر ما تكون تطابقا (هومويوزيس). هذا التحديد لماهية الحقيقة لم يعد يتضمن أية إهابة «بالأليثيا» مفهومة بمعنى اللاتحجب، وإنما أصبحت «الأليثيا» ـ بوصفها الضد المقابل «للبسويدوس» ـ أي للكذب أو عدم الصحة ـ على العكس من ذلك تفهم بمعنى الصحة أو الصواب. ومنذ ذلك الحين أصبحت صياغة مفهوم الحقيقة بوصفها صحة التصور المعبر عنه بالقول هي الصياغة الملزمة للفكر الغربي كله. ويكفي أن نستشهد على هذا بالقضايا الأساسية التي تمثل الصيغة المعبرة عن ماهية الحقيقة في العصور الرئيسية التي تعاقبت على الميتافيزيقا.

ففي العصر المدرسي الوسيط نجد عبارة توماس الأكويني : «توجد الحقيقة بمعناها الصحيح في العقل (الفهم) البشري أو العقلي الالهي» (مسائل الحقيقة، السؤال الأول، المادة الرابعة، الإجابة). إن مكانها الأساسي في العقل. و لم تعد الحقيقة هنا

هي «الأليثيا» (اللاتحجب) وإنما أصبحت هي «الهومويوزيس» (التطابق أو التوافق).

وفي بداية العصر الحديث نجد ديكارت يقول في عبارة تفوق العبارة السابقة حدة : «إن الحقيقة (الصدق) أو البطلان (الكذب) بمعناها الصحيح لا يمكن أن توجد إلا في العقل (الفهم) وحده» (قواعد لهداية الذهن، القاعدة الثامنة).

ومع بداية اكتمال العصر الحديث نجد نيتشه يقول في عبارة تفوق العبارة الأخيرة أيضا في حدتها : «إن الحقيقة هي ذلك النوع من الخطأ الذي لا يستطيع نوع معين من الكائنات الحية أن يعيش بدونه». إن قيمة الحياة هي الشيء الحاسم في نهاية الأمر» (من خاطرة دونها نيتشه في سنة 1885، إرادة القوة، الحكمة 493).

إذا كانت الحقيقة في نظر نيتشه نوعا من الخطأ، فإن ماهيتها تكمن في طريقة التفكير التي قضى عليها بأن تزيف الواقع كلما اتجه التصور (العقلي) إلى تثبيت «السيرورة» الدائمة، وبذلك تدعى أن هذا الذي تثبته هو الواقع، مع أنه لا يتطابق مع الصيرورة السيالة (المتدفقة)، أي أنه بالنسبة إليها مخالف للصواب بل خطأ بين.

وتحديد نيتشه للحقيقة بأنها عدم صواب الفكر ينطوي على الرضى بالتحديد التقليدي لماهية الحقيقة بأنها صواب (صحة) القول (لوجوس). ومفهوم نيتشه عن الحقيقة يعكس النتيحة النهائية التي تمخض عنها ذلك التحول الذي تم في ماهية الحقيقة فجعلها تنتقل من لا تحجب الموجود إلى صواب النظر.

هيدجر : «نظرية أفلاطون عن الحقيقة». ترجمة :
عبد الغفار مكاوي : نداء **الحقيقة**. القاهرة، ص 350 ـ 348

5.3 ـ أَرْبَعَةُ أَنْماطٍ مِن نَظَرِيّاتِ الحَقيقَةِ

ب. رسل

يمكن أن نميز، في سياق الفلسفة الحالية، أربعة أنماط أساسية من نظريات «الحقيقة» أو ما يماثلها. وهي :

1ـ التي تحل «القابلية للتصديق» محل الحقيقة. وهذه النظرية يدافع عنها جون ديوي ومدرسته.

2ـ النظرية التي تحل «الاحتمالية» محل «الحقيقة». وهذه النظرية يدافع عنها راشينباخ.

3ـ النظرية التي تعرف الحقيقة «بالتناسق». وهي النظرية التي يدافع عنها الهيجليون وبعض الوضعيين المناطقة.

4ـ نظرية الحقيقة كتلاؤم (v. correspondance) تتوقف فيها حقيقة القضايا الأساسية على علاقتها بسياق معين، كما تتوقف فيها حقيقة القضايا الأخرى على علاقتها التركيبية مع القضايا الأساسية [...] وهذه النظرية تأخذ شكلين : في إحداهما يتعين استخراج القضايا الأساسية من التجربة، وبالتالي فإن القضايا التي لا يمكن إيجاد علاقتها بالتجربة ليست لا حقيقية ولا خاطئة. وفي الشكل الثاني لا يكون للقضايا الأساسية علاقة مع التجربة بل فقط مع «الحدث»و وذلك باعتبار أنه إذا لم يكن لهذه القضايا علاقة مع التجربة فإنها لا يمكن أن تعرف. وهكذا فإن شكلي نظرية التلاؤم يختلفان من حيث العلاقة مع «الحقيقة» و«المعرفة». (...).

والآن سأقول بأن «الحقيقة» تعرف بالتلاؤم إما مع «الحدث» أو مع «التجربة». وسأدعو نظرية التلاؤم مع التجربة بالنظرية الابستملوجية، ونظرية التلاؤم مع الحدث بالنظرية المنطقية.

Bertrand Russel
Signification et vérité, Flammarion, 1969 p. 315

6.3ـ المَنْطِق كَشَرْطٍ سَلْبِي لِلْحَقِيقَة

كـنـط

إن التعريف الاسمي للحقيقة، من حيث هي اتفاق المعرفة مع موضوعها مقبولة هنا ومفترضة من قبل ؛ لكننا نودّ أن نعرف ما هو المعيار الشمولي الكلي(*) والأكيد لحقيقة كل معرفة (...).

(*) شمولي، كلي، كوني كلها مقابلات لنفس الكلمة الافرنجية Universel.

إذا كانت الحقيقة تقوم في اتفاق المعرفة مع موضوعها، فإنه يجب من ثمة أن يكون هذا الموضوع متميزا عن الموضوعات الأخرى ؛ إذ أن المعرفة تكون خاطئة إذا لم يكن الموضوع الذي ننسبه إليها غير مطابق لها، حتى ولو كانت تضم ما يمكن أن يصدق على موضوعات أخرى إذ أن معيارا كونيا للحقيقة سيكون ذلك الذي يصدق على كل المعارف،دون تمييز بين موضوعاتها. لكن من الواضح، ـ إذا ما قمنا بتجريده عن كل مضمون للمعرفة (في علاقتها بموضوعها)، وإذا اعتبرنا أن المعرفة تخص هذا المضمون ـ انه من المستحيل ومن غير المعقول تماما أن نسعى إلى البحث عن علامة مميزة لحقيقة مضمون المعارف هذا، وأنه، بالتالي ليس باستطاعتنا أن نشير إلى علامة كافية وشمولية للحقيقة. وبما أنه قد سبق وأن سمينا مضمون المعرفة مادة، فإنه يتعين علينا القول بأنه لا مجال للمطالبة بعلامة شمولية فيما يخص حقيقة المعرفة من حيث مادتها لأن ذلك تناقض في حد ذاته.

لكن فيما يخص المعرفة من حيث شكلها وحده (بمعزل عن كل مضمون)،فإنه من الواضح أيضا أن على المنطق، من حيث أنه يصوغ القواعد الشمولية والضرورية، أن يعرض، في هذه القواعد نفسها، معايير الحقيقة. إذ أن ما يعارضها خطأ لأن الذهن يدخل فيها في تناقض مع القواعد الشمولية لفكره، وبالتالي يدخل في تناقض مع ذاته. لكن هذه المعايير لا تخص سوى شكل الحقيقة، أي الفكر بصورة عامة ؛ وإذا كانت هذه المعايير صائبة تماما، فإنها مع ذلك غير كافية (...).

من حيث إن شكل المعرفة، حتى ولو كان على اتفاق مع القوانين المنطقية، بعيد جدا عن القدرة على تشكيل الحقيقة المادية (الموضوعية) للمعرفة، فإنه لا أحد يستطيع أن يغامر ـ بواسطة المنطق وحده ـ بالحكم على الموضوعات وبأن يؤكد عنها شيئا دون أن يكون قد تلقى عنها ـ بعيدا عن المنطق ـ معلومات معمقة، وبعد ذلك فقط يمكنه أن يبحث عن استعمالها وعلاقاتها الداخلية ضمن كلّ منسجم وفق قوانين المنطق، ويمكنه، أحسن من ذلك، أن يخضعها للاختبار انطلاقا من هذه القوانين.

ومع ذلك هناك شيء في غاية الاغراء يتمثل في تملك فن جميل المظهر، يقوم على أن نعطي لكل معارفنا شكل الذهن، رغم أنها، بالنظر إلى محتواها، يمكن أن تكون

مازالت فقيرة جدا وفارغة كثيرا، وأن هذا المنطق العام، الذي ليس إلاقانونا من أجل الحكم، يستعمل هنا أيضا كقانون عام للانتاج الواقعي (على الأقل بواسطة الوهم) لتأكيدات موضوعية ؛ فإن المنطق العام من حيث هو قانون عام مزعوم يدعى بالديالكتيك.

كنط : **نقد العقل الخالص** 1781، المنطق المتعالى ـ المقدمة III

7.3 ـ أسَاسُ التَّصَوُرِ التَّقلِيدِي لِلْحَقِيقَةِ

هيدجر

فالحقيقي، سواء أكان شيئا أو حكما، هو ما يتوافق ويتطابق. أن يكون الشيء حقيقيّا والحقيقة يعنيان هنا التوافق، وذلك بطريقة مزدوجة : أوّلا كتطابق بين الشيء وما نتصوره عنه، ثم كتطابق بين ما يدل عليه الملفوظ وبين الشّيء. هذه الخاصية المزدوجة للتوافق تُظهر التعريف التقليدي لماهية الحقيقة : الحقيقة هي تطابق الشيء مع العقل. فقد يعني ذلك : الحقيقة هي تطابق الشيء مع المعرفة، كما يمكن أن يفهم أيضا على الوجه التالي : الحقيقة هي تطابق المعرفة مع الشيء . إلا أن هذا الفهم للحقيقة، كحقيقة حكم، ليس ممكنا إلا إذا كان أساسه هو حقيقة الشيء، أي تطابق الشيء مع العقل. هذان التصوران لماهية الحقيقة يقصدان دائما «(التلاؤم) مع...» ويفكران في الحقيقة كتوافق ومع ذلك، فإن أحد التصورين ليس فقط ناتجا عن قلب الآخر : على العكس من ذلك، نجد أن الفكر (Intellectum) والشيء (Res) يفكر فيهما بطريقة مختلفة في الحالتين. من أجل التأكد من ذلك علينا أن نرد التعبير الجاري للتصور المتداول للحقيقة إلى أصله المباشر (القروسطي). فالحقيقة، مؤولة كتطابق للشيء مع الفكر، لا تعبر بعد عن الفكر المتعالي لدى كنط الذي هو فكر لاحق، ولَن يصبح ممكنا إلا انطلاقا من الماهية الإنسانية كذاتية، هذا الفكر الذي يعتبر أن «الموضوعات تتوافق مع معرفتنا» بل إن هذه الحقيقة تصدر عن الايمان المسيحي وعن الفكرة اللاهوتية اللذين يعتبران أن الأشياء في ماهيتها ووجودها، لا توجد إلا

من حيث إنها، كموجودات مخلوقة (Ens creatum) تلائم الفكرة المتصورة سلفا من طرف العقل أو الفكر الإلهي، أو الروح الإلهية. فالأشياء إذن منتظمة وفق هذه الفكرة، ومتطابقة معها، وبهذا المعنى، فهي «حقيقة». والعقل الإنساني هو بدوره موجود مخلوق. وباعتباره ملكة منحها الله للإنسان، يكون من اللازم على هذا العقل الإنساني أن يكون متطابقا مع فكرته. إلا أنه لا يكون كذلك إلا عندما يحقق في أحكامه تطابق المتصور مع الشيء كما أن على هذا الشيء من جهته، أن يكون مطابقا للفكرة (Intellectum). وإذا كان كل موجود «مخلوقا» فإن إمكانية حقيقة المعرفة البشرية تتأسس على كون الشيء والحكم، من حيث إنهما مطابقين للفكرة وصادرين عن وحدة خطة الخلق الإلهية، فانهما متناسقان أحدهما بالنسبة للآخر، إن الحقيقة كتطابق للشيء المخلوق مع العقل (الإلهي) تضمن الحقيقة كتطابق للعقل (البشري) مع الخالق. الحقيقة تعني أساسا وفي كل الحالات توافق الموجودات فيما بينهما والذي يتأسس بدوره على توافق المخلوقات وتلاؤمها مع خالقها وهو «التناسق» المحدد من قبل نظام الخلق.

إلا أن هذا النظام، إذا ما فصل عن فكرة الخلق، فإنه يمكن أيضا تمثله بطريقة غير محددة وعامة على أنه نظام العالم. وبدل نظام الخلق المتصور لاهوتيا، ينبثق التنظيم الممكن لكل الموضوعات بواسطة الفكر الذي يعطي لنفسه ـ كرياضيات شمولية ـ قانونه الخاص، ويصادر بذلك على المعقولية المباشرة للمحاولات التي تشكل مساره (الذي نعتبره «منطقيا»). ليس من الضروري إذن أن نبرز بصفة خاصة كون ماهية حقيقة الحكم تقوم في توافق الملفوظ. وحتى عندما نجهد أنفسنا ـ دون فائدة ـ لتفسير كيف يتم ذلك التوافق، فإننا نفترض هذا التوافق سلفا كماهية للحقيقة. وبالمثل، فإن حقيقة الشيء تعني دائما اتفاق الشيء المعطى مع مفهومه الأساسي كما يتصوره «الفكر». هكذا يتولد المظهر القائل بأن هذا التصور لماهية الحقيقة مستقل عن التأويل المتعلق بماهية وجود كل موجود، ومع ذلك فإن هذه الأخيرة تتضمن بالضرورة تأويلا مقابلا يتعلق بماهية الإنسان بوصفه حاملا ومحققا للعقل. هكذا تكتسب صيغة ماهية الحقيقة (الحقيقة هي توافق العقل والشيء) بالنسبة لكل إنسان

وبصفة مباشرة، صلاحية بديهية. وتحت تأثير بداهة هذا التصور للحقيقة الذي لم يحظ بالتأمل الكافي في أسسه الرئيسية، نسلم أيضا بداهة بأن للحقيقة ضدا وأن هناك نوعا من اللاحقيقة. فلا حقيقة حكم (اللاتوافق) هي عدم توافق الملفوظ مع الشيء. فلا حقيقة الشيء (اللا أصالة) تعني عدم تطابق موجود مع ماهيته، فلاحقيقة الشيء (الا أصالة) تعني عدم تطابق موجود مع ماهيته. فاللاحقيقة نفهمها في كل مرة كعدم تطابق. وهذا اللاتطابق يسقط إذن خارج ماهية الحقيقة. وهذا ما يجعل أن اللاحقيقة، كضد متصور هكذا للحقيقة، يمكن أن تكون محط إهمال إذا ما تعلق الأمر بإدراك الماهية الخالصة للحقيقة. هل مازال من الضروري الكشف أكثر عن ماهية الحقيقة ؟ ألم توضح الماهية الخالصة للحقيقة بما فيه الكفاية عن طريق هذا المفهوم الصالح لدى العموم والذي لا تشوش عليه أية نظرية والذي تحميه بديهيته ؟. عندما نأخذ أخيرا اختزال حقيقة الحكم إلى حقيقة الشيء على ما تعنيه عادة، أي كتفسير لاهوتي، وعندما نسهر على إبعاد التحديد الفلسفي للماهية عن كل تدخل للاهوت، وعندما نقصر مفهوم الحقيقة على حقيقة الحكم، فإننا ننضم إلى تقليد فكري قديم ـ ليس الاقدم حقا ـ ويرى أن الحقيقة تكمن في توافق منطوقٍ ما مَعَ شيء ما.

Heidegger : **De l'essence de la vérité**

8.3 ـ الحَقيقي هُوَ المُفيدُ

وليم جيمس

أقول إن الحقيقة صفة أو خاصية لبعض أفكارنا. فهي تعني اتفاقها مع الواقع تماما، مثلما يعني الباطل اختلافها معه. وكلا البراجماتيين والعقليين يتقبلون هذا التفسير كأمر أكيد ثابت.

وحيث [لا تنسخ] أفكارنا بالفعل، وقطعا، موضوعها فماذا يعني الاتفاق مع ذلك الموضوع ؟... إن البرجماتية تسأل سؤالها المألوف : فهي تقول : «إذا سلّمنا

بصحة فكرة أو عقيدة، فما هو الفرق الملموس الذي يحدثه كونها صحيحة في الحياة الواقعة الفعلية لأي امرئ ؟

ما هي الخيرات التي (ربما) تختلف عن تلك الخيرات التي تحصل إذا كان الاعتقاد باطلا ؟ كيف ستتحقق الحقيقة ؟ وبالاختصار ما هي القيمة الفورية للحقيقة، مقدرة تجريبيا ؟».

وفي اللحظة التي تسأل فيها البرجماتية هذا السؤال، فإنها ترى الجواب : الأفكار الصحيحة هي تلك الأفكار التي نستطيع هضمها وتمثيلها ودمغها بالمشروعية وتعزيزها وتوثيقها وإقامة الدليل عليها. والأفكار الخاطئة هي تلك التي لا نستطيع ذلك معها. هذا هو الفرق العلمي الذي يحدث لنا إذا كانت لدينا أفكار صحيحة. ومن ثم فهذا هو معنى الحقيقة ؛ لأن ذلك هو كل ما نعرفه عن الحقيقة.

إن حقيقة فكرة ليست خاصة أو صفة كاسدة متوقفة عن التقدم أو النماء، وليدة ذاتها فيها. إن الحق يحدث للفكرة. الفكرة تصبح حقيقة أو صحيحة. إن الأحداث تجعلها صحيحة أو حقيقة.

وصدقها هو في الواقع من الأمر، حدث، سبيل، ألا وهو سبيل إثباتها لنفسها، سبيل برهنتها. فصدقها أو صحتها أو مشروعيتها هو سبيل ترسيخها وتصحيحها والدفع بمشروعيتها.

«إن الاتفاق، في أوسع معنى، مع حقيقة أو واقع لايمكن أن يعني إلا الاهتداء، إما مباشرة إليها على خط مستقيم، وإما الى مكتنفاتها أو مناهزتها وملامستها علميا لدرجة تمكن من الإمساك بها أو بشيء مرتبط بها على نحو أحسن وأوفى مما لو اختلفنا معها. أحسن إما عقليا وفكريا وإما علميا وإجرائيا.

إن أي فكرة تساعدنا على أن نعالج ـ سواء أكان ذلك علميا أم فكريا ـ الواقع أو متعلقاته، وبحيث لا تعرقل تقدمنا في ضروب من حبوط المساعي والكبت، وبحيث تلائم وتزود وتناسب، في الواقع من الأمر، حياتنا، لوضع الحقيقة الواقعة

برمته، سوف تتفق بما فيه الكفاية لملاقاة المطلب. وستكون صحيحة بالنسبة لتلك الحقيقة الواقعة.

إن الحقيقي في أوجز عبارة «ليس سوى النافع الموافق المطلوب في سبيل تفكيرنا، تماما كما أن الصواب ليس سوى الموافق النافع المطلوب في سبيل مسلكنا».

وليم جيمس : **البرغماتية** الترجمة العربية

9.3 ـ الحَقيقَةُ مِنْ حَيْثُ هِيَ صِدْقٌ

فتجنشتاين

3,04 إن الفكرة الصادقة صدقا أوليا، هي فكرة مجرد إمكانها يضمن صدقها.

3,05 إننا لا نستطيع أن نعرف أوليا عن فكرة ما أنها صادقة، إلا إذا كان من الممكن أن نتبين صدقها من الفكرة نفسها (بدون أن يكون هنالك شيء مقابل نقرنها به).

4,022 فالقضية تظهر معناها. إن القضية تظهر لنا كيف توجد الأشياء، إذا كانت صادقة.

كما تخبرنا بأن الأشياء موجودة على هذا النحو.

4,063 والتصوير التالي يوضح فكرة الصدق، وهو بقعة سوداء على صفحة بيضاء فيمكن وصف شكل البقعة بأن نقول عن كل نقطة من النقاط التي يتكون منها المسطح ما إذا كانت بيضاء أو سوداء.

وكون نقطة ما سوداء اللون، يقابله واقعة موجبة، كما أن كون نقطة أخرى بيضاء (ليست سوداء) يقابله واقعة سالبة.

فإذا ما أشرت إلى نقطة ما من نقاط المسطح (أي قيمة صدق باصطلاح فريجة) فإن ذلك يقابل زعما نزعمه لنحكم عليه... إلخ.

ولكي أستطيع القول بأن نقطة ما سوداء أو بيضاء اللون، يجب عليّ أن أعرف أولا الشروط التي بناء عليها تسمى النقطة بيضاء أو سوداء أي أنني لكي أستطيع القول بأن «ق» صادقة (أو كاذبة) يجب علي أن أكون قد حددت الشروط التي بناء عليها أدعو «ق» بأنها صادقة، وبناء على ذلك أحدد معنى القضية.

على أن هذا التشبيه محدود المدى، وحدوده هي : إننا يمكننا أن نعين نقطة ما على الورقة بدون أن نعرف ما هو الأبيض أو الأسود، إلا أن النقطة الخالية من المعنى لا يقابلها شيء على الإطلاق لأنها لا تشير إلى شيء (أي قيمة صدق) يقال عن صفاته أنها «كاذبة» أو «صادقة». وليس وصف القضية بكونها صادقة أو كاذبة ـ شيئا يجيء خارج القضية ـ كما ظن فريجة ـ بل الصدق لابد أن يكون محتوى في القضية نفسها بالفعل.

4,46 وهناك حالتان متطرفتان من بين مجموعات شروط ـ الصدق.

حالة تكون فيها القضية صادقة بالنسبة لكل إمكانات ـ صدق القضايا الأولية. وأننا بهذا نقول إن شروط ـ الصدق هي **تحصيل حاصل**.

وفي الحالة الثانية تكون القضية كاذبة بالنسبة لكل إمكانات ـ الصدق ـ وبهذا تكون شروط الصدق هي **التناقض الذاتي**.

في الحالة الأولى نسمي القضية بقضية تحصيل الحاصل، وفي الحالة الثانية نسميها بقضية التناقض.

5,131 إذا لزم صدق قضية ما عن صدق قضايا أخرى ؛ فإن ذلك يتجلى في العلاقات الموجودة بين صور هذه القضايا بعضها مع بعض، ولسنا عندئذ في حاجة إلى ربطها بعضها ببعض بهذه العلاقات منذ البداية في قضية واحدة، لأن هذه العلاقات علاقات داخلية، وهي توجد بمجرد وجود القضايا ونتيجة لوجودها نفسها.

5,1363 وإذا لم يتبع صدق قضية كونها واضحة لنا، فإن الوضوح لا يبرر اعتقادنا في صدقها.

5,5563 إن جميع قضايا اللغة الدارجة هي بالفعل، في واقعها الذي تقع به مرتّبة ترتيبا منطقيا كاملا. غير أن هذه الحقيقة التي نبسطها هنا ليست من قبيل النموذج المصغر للحقيقة الكاملة بنفسها.

(فمشكلاتنا ليست مجردة، بل ربما تكون أكثر تجسيما من أي شيء آخر).

ل. فتجنشتاين رسالة منطقية فلسفية.

ترجمة عزمي إسلام. مكتبة الانجلو ـ القاهرة 1968

4. تَحَوّلاتُ مَفْهُومِ الحَقِيقَةِ

أ ـ الحقيقةُ كقيمة

1.4 ـ الحَقيقَةُ وَالوَهْمُ

نيتشه

إن العقل، من حيث هو وسيلة للحفاظ على الفرد، يطور قدراته الأساسية في الإخفاء. والإخفاء هو الأداةُ التي يستطيع الأفراد الضعاف، ومن هم أقل قوة باعتبارهم يمثلون أولئك الذين حُرِمُوا من وسائل الدفاع والمقاومة بهدف الحفاظ على وجودهم من عدوان قرون أو فك حاد لحيوان مفترس، يستطيعون أن يحققوا الاستمرار في الحياة. لدى الانسان يبلغ فن الإخفاء ذروته حيث يغدو الوهم والتملق والكذب والنميمة والغش والاعتداد بالنفس، والمظاهر البراقة، وارتداء الأقنعة، وحجاب العرف، وانتحال أدوار زائفة لخداع الذات والغير، وبإيجاز سِيرك التملق المتواصل بهدف إشباع رغبة عابرة من الغرور والاعتداد بالنفس، كل تلك تغدو هي القاعدة والقانون إلى درجة أنه يصعب تصورُ غريزة للحقيقة صافية وأمينة بين البشر.

وهؤلاء البشر غارقون كلياً في أعماق سحيقة من الأوهام والأحلام. فَعَيْنُهُم لا تجيد إلا الانزلاق على سطح الأشياء، ولا تبصر سوى مجرد «أشكال». أما الإحساس فلا يقود أبدا نحو الحقيقة، بل يكتفي بتلقي الإحساسات المثيرة ومداعبة السطح الخارجي للأشياء.

بالإضافة إلى كل ذلك فإن الإنسان خلال حياته يمارس الخداع على نفسه في ليل الأحلام دون أن يحول حسه الأخلاقي ضد ذلك، بينما هناك أناس حاربوا هذه الكوابيس بقوة إرادتهم[...].

فمن أين يمكن أن تظهر غريزة الحقيقة في هذا العالم ؟

بما أن الفرد في مواجهته لباقي الأفراد يريد الحفاظ على نفسه، فهو غالباً ما يستعمل العقل في الظروف العادية، لكن بما أن الانسان مدعو بحكم الضرورة والضجر إلى أن يعيش مع الآخرين في المجتمع، فإنه يجد نفسه مضطرا لمسالمة الغير وإلى استبعاد الشراسات الناتجة عن «حرب الكل ضد الكل». ويصاحب حالة المسالمة هاته شيء شبيه بالخطوة الأولى التي يأمل من ورائها بلوغ غريزة الحقيقة تلك الغريزة الغامضة [...].

فالناس لا يحاولون اجتناب الخديعة بقدر ما يحاولون تجنب الآثار الضارة الناجمة عنها. وفي هذا المستوى فإنهم لا يكرهون الوهم،لكنهم يخافون العواقب السيئة الناتجة عن بعض أنواع الوهم. وبهذا المعنى المحدد ينشد الإنسان الحقيقة، فهو يطمع في النتائج الحميدة للحقيقة، وبالضبط النتائج التي من شأنها المحافظة على ا لحياة. أما تجاه المعرفة الخاصة التي لا يترتب عنها أي شيء فإنه يظل غير مكترث، بينما يتخذ موقفا اعتياديا تجاه الحقائق التي تتسبب له في بعض الأضرار [...].

فما هي الحقيقة إذن ؟

إنها مجموعة حية من الاستعارات والتشبيهات والمجازات، وهي بإيجاز، حاصل علاقات إنسانية تم تحويرها وتجميلها شعريا وبلاغياً حتى غدت، مع طول الاستعمال، تبدو لشعب من الشعوب دقيقة وذات مشروعية وسُلطة مُكْرَهَة. إلا أن الحقائق هي عبارة عن أوهام نَسينا أنها كذلك، واستعارات استخدمت كثيرا حتى فَقدت قوتها، إنها قطع من النقد فقد الختم المرسوم عليها، وأخذ يُنْظَرُ إليها لا على أنها قطع نقدية بل مجرد مادة معدنية.

إننا لم نتوصل بعد إلى معرفة مصدر غريزة الحقيقة، ذلك أن كل ما نسمعه في الوقت الحاضر يقتصر فقط على مظاهر الاكراه التي يفرضها المجتمع لكي يحقق وجوده : أن يكون المرء صادقا هو أن سيتحمل الاستعارات المقبولة والمتداولة.

وبلغة الأخلاق فإن الأمر يتعلق بالإكراه على الكذب طبق عُرْفٍ مُتَشَدّد، وبالكذب بطريقة جماعية مُكْرَهة للكل [...].

بدون ذلك لا حقيقة ولا مجتمع ولا حضارة بل الأزمة المأساوية.

إن كل ما هو طَيّبٌ وخَيّرٌ، وكل ما هو جميلٌ مصدرُهُ الوهم. إن الحقيقة تقتل بل أكثر من ذلك، إنها تقتل ذاتها عندما تكتشف أن أساسها هو الخطأ».

مقتطفات متفرقة من **Nietzche : Le livre du philosophie Flamarion 1969**

2.4 ـ الحَقيقَةُ واللّذَةُ والخلاصُ

نيتشه

يبدو لي أن لدى المسيحيين ـ إذا فهمت الأمر جيدا ـ نوعا من معيار الحقيقة يدعى «برهان القوة». «إن الايمان ينقذ ويخلص، إذن فهو حقيقي». ويمكننا أن نردّ على ذلك بأن الخلاص المنتظر ليس مُبَرْهَنا عليه بل هو فقط شيء موعود به : الخلاص مرتبط بشرط الايمان، يتعين تمتيعنا بالخلاص لأننا مؤمنون (on doit être sauvé - puisque l'on croit). لكن كيف يتم إبراز ما يعد به القس المؤمن، أي هذا «الماوراء» الذي يفلت من كل مراقبة ؟ إن «برهان القوة» المزعوم ليس في العمق إلا اعتقادا في تحقق ما يَعِدُ به الايمان.

فهل سيكونُ الخلاصُ برهاناً على الحقيقة ؟

إن الخلاص سيكونُ إلى حد ما برهانا على الحقيقة، وذلك لأنه عندما تختلط أحاسيس اللذة في الإجابة على السؤال : ما هو الحقيقي ؟، فإن لدينا تقريبا الدليل على

العكس، وعلى كل حال ما يجعلنا نحذر كل الحذر من «الحقيقة». إن الدليل القائم على «اللذة» هو دليل لذي (la preuve du plaisir est une preuve de plaisir) لاأقل ولا أكثر. كيف يمكن أن نعرف أن الأحكام الحقيقية تسبب قدراً من اللذة أكبر من تلك التي تسببها الأحكام الخاطئة، وأنها ـ طبقا لنوع من التناسق الأزلي ـ تولد بالضرورة وراءها أحاسيس من اللذة ؟ إن التجربة التي عاشتها النفوس الجدية والعميقة تعلمنا **العكس**. لقد كان علينا الاستيلاء على كل حَبَّة خَردَلٍ من الحقيقة بواسطة الصراع والكفاح، وقد كان علينا أن نضحي بكل ما هو عزيز على قلوبنا، وبكل ما يرتبط به حبُّنا وثقتُنا في الحياة. إذ أن على المرء أن يحوز، من أجل ذلك، على عظمة النفس : فالعمل من أجل الحقيقة هو أشق الأعمال وأضناها.

Nietzche : **Textes**. PUF (177 - 188)

3.4 ـ الحَقيقَةُ وَالقُوَّةُ

نيتشه

معيار الحقيقة يقوم في تقوية الشعور بالقوة.

من أين يأتينا مذاق الحقيقة ؟ ـ أولا إننا لن نخشى من أن نضلّ ؛ ثم إن هذا المذاق يقوي من إحساسنا بالقدرة والقوة، حتى تجاه أنفسنا ذاتها.

إن ما هو حقيقي بالنسبة للاحساس هو ما يثيره بقوة (الأنا).

وما هو حقيقي بالنسبة للفكر هو ما يعطي للفكر أكبر قدر من الإحساس بالقوة.

وما هو حقيقي بالنسبة للّمس، والرؤية والسمع هو ما يتطلب منها أكبر قدر من المقاومة. وهكذا فإن الموضوع الذي يولد من طرفنا أكثر الأنشطة حيوية هو ذاك الذي نعتقد أنه «حقيقي»، أي واقعي. إن الاحساس بالقوة والصراع وبالمقاومة يقنعنا بأن هناك شيئا ما نقاومه.

Nietzche : **Vie et verité**. Textes (J. Granier) PUF 1977, p. 170 - 171

4.4 ـ المَنظُوريَّةُ

نيتشه

إن قيمنا هي عبارة عن تأويلات أدخلت من طرفنا على الأشياء.

هل هناك دلالة في ذاتها ؟

أليست كل دلالة هي بالضبط دلالة نسبية، أي منظوراً ؟

إن كل دلالة هي إرادة قوة (كل الدلالات النسبية يمكن أن تُرجع إليها).

(إرادة القوة الجزء الجزء الأول، الكتاب الثاني)

... ...

«هناك من الأوثان في العالم أكثر مما هناك من وقائع (جمع واقع)».

نيتشه مقدمة أفول الأوثان

5.4 ـ الحقيقةُ كَحُكْمِ قيمَةٍ

هيدجر

تتحدد الحقيقة، هذه التي سادت ونفذت لا فقط في الفكر الغربي، بل سادت بصورة عامة تاريخ الانسان الغربي، حتى في أفعاله اليومية نفسها، وفي أحكامه وفي تمثلاته المعتادة، تتحدد هذه الحقيقة ويعبر عنها بالصيغة الموجزة التالية : إن الحقيقة هي صواب التمثل، وفعل تمثل هنا يعني : أن يكون أمامنا شيء ما، وأن ننقل الكائن أمام الذات، بواسطة الادراك وفي القصد الدال، وبواسطة الذكرى، والمشروع، والأمل والرفض. فالتمثل يتوجه وفق الكائن، ويجعل نفسه مساويا له، ويعيد إنتاجه. الحقيقة تعني تطابق التمثل مع ما هو عليه الكائن، ومع الكيفية التي هو موجود عليها، أي مع كيفيته ونمطيته.

ورغم أننا نعثر لدى مفكري الغرب ـ فيما يبدو ولأول وهلة ـ على تحديدات مفهومية مختلفة جداً بل متعارضة لماهية الحقيقة، فإنها كلها مع ذلك تتأسس على الأقل على هذا التحديد الوحيد والمشترك : الحقيقة هي صدق (la rectitude) التمثل. ومع ذلك فقد تم التمييز غالبا، من فترة قريبة، بين الصدق والحقيقة. ونحن نعني بالصدق هنا : موجّه، ومنظم وفق، وموافق لما هو موجود [...].

وبالمقابل فنحن عندما نقول بأن ماهية الحقيقة هي الصدق فإننا نعني بهذه الكلمة المعنى الأكثر غنى والمتعلق بتوافق مضمون التمثلات مع الحالة الظرفية للكائن.فالصدق يُفهم هنا إذن كترجمة لكلمة Adacqunatio. ونيتشه نفسه يتمسك بهذا المدلول و لم يفكر في مناقشة معناه التقليدي : الحقيقة هي الصدق.

لكن إذا كان الأمر كذلك فإن التحديد النيتشوي لماهية الحقيقة، الذي هو تحديد مربك، يظهر في صورة جديدة متفردة.إن حكم نيتشه القائل بأن الحقيقة وهم،وأن«الحقيقة نوع من الخطأ بدونه لا يمكن لنوع معين من الكائنات الحية أن تحيا» (**إرادة القوة** الشذرة رقم 493 سنة 1885) حكم يفترض قبليا تعريفا تقليديا للحقيقة من حيث هي صدق التمثل. وهذا باستثناء أن هذا المفهوم للحقيقة بالنسبة لنيتشه يتعرض لتعديل خاص ولا محيد عنه وبالتالي لتعديل غير جزافي [...].

مؤدى هذا التعديل هو أن الحقيقة في ماهيتها عبارة عن «تقييم». وقيّم تعني تقدير شيء ما من حيث إنه قيمة ووضعه من حيث هو كذلك. فالقيمة هنا تعني : الشرط المنظوري لتكثيف الحياة. فالحياة ذاتها والانسان على وجه الخصوص هما اللذان يقيمان الأشياء من حيث إنها قيمة. فالحقيقة، من حيث هي تقييم، هي شيء مثل «الحياة» ينجزه الانسان ومن ثمة ينتمي إلى الكائن الإنسان [...].

إن الحقيقة من حيث هي حكم قيمة، أي من حيث هي اعتبارٌ للكائن بهذا الشكل أو ذاك، توجد في ارتباط من حيث الماهية مع الكائن من حيث هو كذلك. إن الحقيقة هو ما اعتبر كائنا، أي كائناً بهذا الشكل أوذاك،أي ما أخذ على أنه كائن. **إن الحقيقي هو الكائن** [...].

عندما يعتبر نيتشه الحقيقة كتقييم، فهو لا يفكر في العمق في شيء آخر غير هذا: الحقيقة صدق. ويبدو أنه قد نسي تماما الحكم الذي بمقتضاه لا تكون الحقيقة سوى وهم. بل أكثر من ذلك فإنه يبدو أن نيتشه يتفق تماماً مع كنط [...] الذي يلاحظ صراحة بأن تفسير الحقيقة من حيث هي «تلاقي المعرفة بموضوعها»، معطاة ومفترضة قبليا هنا.

وبكلمة واحدة فإن تحديد الحقيقة بأنها ـ بالنسبة لكنط ـ صدق يظل تحديدا قائما بدون أدنى شك» وذلك بالنسبة لكنط الذي قام ـ في نظريته عن ماهية المعرفة ـ بثورة كوبرنيكية مؤداها أن ليست المعرفة هي التي يتعين عليها أن تتوجه تبعا للموضوعات، بل بالعكس أن الموضوعات هي التي تتبع المعرفة. والمعنى الذي يفسر به كنط الماهية الشمولية للحقيقة، هو نفس المعنى الذي فكر فيه أيضا اللاهوتيون الوسطويون، كما فكر فيه أرسطو وأفلاطون. ونيتشه لايبدو فقط متفقا مع هذا التقليد الغربي بل هو متفق معه فعليا ؛ وذاك هو السبب الذي يجعله قادرا وملزما بالتميز عن هذا التقليد [...].

إن «التقييم» الذي بمقتضاه تتحدد ماهية الحقيقة بمعنى أخذ الشيء على أنه حقيقي، هو «تعبير» عن شروط المحافظة على الحياة ونموها. إن ما هو «مقيم» و«مقدر» هكذا من حيث هو «قيمة» يشكل مثل هذا الشرط. ونيتشه يذهب أبعد من ذلك. ليس فقط أن«الحقيقة»، من حيث ماهيتها، تبدو هنا منسوبة إلى دائرة «شروط الحياة»، بل إن الملكات الخاصة لإدراك الحقيقة هي كذلك، تتلقى، انطلاقا من هذه الدائرة،التحديد الوحيد لمعناها : «كل الاعضاء الخاصة بالمعرفة لدينا، وكل حواسنا لم تتطور إلا بهدف تحقيق المحافظة على الكائن وتحقيق نموه». ويتبع ذلك لا فقط أن الحقيقة والملكة الخاصة بإدراكها توجد، من حيث استعمالها وهدفها، في خدمة الحياة ؛ بل أيضا أن ماهيتها ونمط تطورها، وبالتالي ممارستها، مستغلة ومستثمرة انطلاقا من «الحياة» التي تقودها وتوجهها.

Heidegger, Nietzche I, Gallimard, 1971.p. 398 - 402 ·

ب ـ الحقيقة كانكشاف

6.4 ـ فُسْحَةٌ في جِنانِ الحَقيقَةِ

رِيـُو

في العصور الوسطى عبرالقديس توماس الأكويني عن تعقد هذه العلاقات في صيغته الشهيرة : (التطابق بين الشيء والعقل). وهذه الصيغة لا تتلافى الدائرة المغلقة إلا بإعطاء دلالتين مختلفتين لكلمة Intellectus. فيما يتعلق بحقيقة الواقع (Adaequatiorei ad intellectum) فإن الفكر الذي يقيس الأشياء هو الذهن الإلهي، في حين أنه فيما يتعلق بحقيقة الحكم فإن الفكر المقيس هو الفكر الإنساني. وهكذا فإنه بتدخل اللاهوت في الفلسفة تم تلافي انغلاق الدائرة. وفعلا فالإيمان المسيحي يرى أن كل الأشياء مخلوقة من طرف الله في ماهيتها ووجودها، ومن ثمة فهي مطابقة للفكرة التي تصورها الله عنها في البداية. والفكر الإنساني لا يشكل استثناء بالنسبة لهذا القانون الشمولي المتعلق بخلق الكائنات، بحيث إن هذا الفكر عندما يعرف فهو إنما يتوافق مع الأشياء، ومن خلالها مع الفكرة الإلهية كنموذج أسمى. **إن الحقيقة من حيث هي تطابق بين الشيء (المخلوق) والفكر (الإلهي) تضمن الحقيقة كتطابق بين الفكر (الإنساني) والشيء (المخلوق)** إن مشكل حقيقة الواقع هو إذن مشكل ثيولوجي، متمركز حول عملية الخلق، بالنسبة للعصور الوسطى (...).

وفكرة الحقيقة كتطابق هي الفكرة التي تظل سائدة في الفلسفة الحديثة. فديكارت، الذي فتح الطريق أمام سبينوزا عندما وضع معيار الحقيقة في وضوح وتميز الأفكار، يظل مع ذلك كلاسيكيا عندما يجعل الحقيقة قائمة في توافق أفكارنا مع الواقع من حيث إن لها قيمة تمثيلية، ومن حيث إنها تقوم في أساسها على الحقيقة الإلهية.

وكنط نفسه عندما يجعل الحقيقة تقوم في تطابق المعرفة مع موضوعها، يفترض الخطاطة العامة للتطابق. «التعريف الأسمى للحقيقة، الذي يجعل منها تطابق المعرفة

مع موضوعها، مقبولة هنا ومفترضة من قبل» (كنط). معيار الحقيقة إذن لم يعد لاالواقع،ولا الله، بل الذات الشارطة (sujet transcendental) في وظيفتها التشكيلية للمعرفة. أما لدى هيجل فعندما «يعطى الفكر لنفسه، من حيث هو «لغة رياضية شمولية»»، قانونه لذاته ويصادرعلى المعقولية المباشرة للخطوات التي تشكل سيرورته العامة (تلك التي نعتبرها «منطقية») (هيجل)، فمعنى ذلك مواصلة الاعتماد على نموذج يؤدي وظيفة مثال لما هو حقيقي. وبالفعل فإن الفكر يُستخدم كمقياس مطلق لكل تحديد للكائن (أو الكينونة) يؤول في النهاية إلى لحظة من لحظات الفكر. إذا كان «الحقيقي هو الكل»،بالنسبة لهيجل، فإن «الكل هو فقط الماهية التي هي في طور الاكتمال والانتهاء بواسطة وعبر تطورها ذاته». إن الحقيقة «تطابق» في إطار الهوية المتحركة والجدلية للفكر الذي يفكر في ذاته بتفكيره في الفكرة المطلقة. وهكذا هو الأمربالنسبة لنيتشه. عندما يدين هذا الأخير حقيقة الكلاسيكيين باعتبارها الخطأ الذي لا يمكننا بدونه أن نعيش والذي يقودنا إلى إسقاط عالم من الكيانات الفوْقَزمانية بهدف الإفلات من وهم الصيرورة، فإنه مع ذلك واصل التفكير ضمنيا بأن الحقيقة التي يرفضها باسم الحياة تتماهى مع صواب واستقامة الحكم.

أما بالنسبة لهوسرل فإن «تطابق الشيء والعقل»، الذي تفهمه «الواقعية» الانطولوجية على أنه اتفاق الدائرة النفسية والدائرة الفيزيائية، يصبح تطابقا بين القصد والمعطى،أي بين ما هو مقصود وما هو معيش. وهكذا فإن مؤسس الظاهراتية يحمل جديدا كبيرا إلى مفهوم الحقيقة. فهو يمدد معنى ا لتطابق ليشمل كل فعل قاصد سواء أكان تعقلا أو إدراكا، أو تخيلا، وذلك من حيث إنه فعل قصدي قابل لأن يملأ من طرف موضوعه. وهكذا توقف الحكم عن أن يكون الموطن الوحيد للحقيقة.

هل كان الأمر كذلك دوما فيما يخص طبيعة الحقيقة ؟ ألا نستطيع أن ندرك في تاريخ الفكر الانفتاح المحدد للدازاين والذي فرض سيادة الحقيقة بهذا الشكل المحدود والمشتق ؟ يعتقد هيدجر أنه يرى هذا المصدر الحاسم في أفلاطون. فمع هذا

الأخير ـ يرى هيدجر ـ تبدأ نهاية هذه البداية العظمى التي تمثلها الفلسفة الاغريقية قبل سقراط والتي يبدي تجاهها هيدجر حبا ولهانا لأنه يعتقد أنه وجد فيها بصمات القضايا الكبرى لفكرته حول الحقيقة كانكشاف. إلا أن انحدار الفلسفة مع أفلاطون وأرسطو ظل مع ذلك على ارتفاع لا بأس به.

فما هي علة ذلك السقوط الذي فتح الطريق أمام سيطرة الميتافيزيقا التي استكملت إعطاء ثمارها في أيامنا هذه في ماهية التقنية المعاصرة ؟ إن السبب في ذلك ـ فيما يرى هيدجر ـ كامن في التصور الجديد للكينونة بإرجاعها إلى اللوغوس البشري، أي إلى العقل الذي يخضع الكينونة لقانونه ويهضمها أو يمثلها في الخطاب الأنطو ـ لوجي. وبذلك ستصبح الكينونة تحت علامة فلسفة لماهيات تحدد الكائن بواسطة المعقولية التي يكتسبها في الفكر. إن فلاسفة الذاتية الحديثين الذين يختزلون كينونة الكائن إلى عملية تشكيلة كموضوع من طرف الذات، ليسوا إلا النتيجة القصوى المتمثلة في أن الماهية ـ بالنسبة للميتافيزيقا ـ ينظر إليها في علاقتها مع الفكر (l'intelligence) أكثر مما ينظر إليها في علاقتها مع الكينونة. إن العقل هو المكان الذي تصبح فيه الماهية مرئية، كما أن الماهية تتحدد في ماهويتها من حيث إنها هي ما هو مرئي من طرف الفكر (l'esprit)، باعتباره ما هو عقلاني. وهذا التغير ذو النتائج الكبيرة بالنسبة للفكر الغربي كله يعود إلى أفلاطون، ويدخل في لحظة اكتماله مع نيتشه.

Rioux : **l'être et la vérité chez Heidegger et saint Thomas d'Aquin**. PUF 1963, p. 10 - 12

7.4 ـ مَاهِيَةُ الحَقِيقَةِ هِيَ الحُرِيَة

هيدجر

من أين يستمد التلفظ الاستحضاري أمر التوجه نحو الموضوع والتطابق معه حسب قانون التوافق ؟ لماذا يكون هذا التطابق محددا مساعدا لماهية الحقيقة ؟ كيف يتم مثل هذا الإعطاء القبلي لمقياس ؟ وكيف يتم الإيعاز بالتوافق ؟ ذلك هو ما لن

يتحقق إلا إذا جعَلَنا فعل الإعطاء الأولي، أحرارا أمام المنفتح من أجل ما يتجلى فيه والذي سيربط كل تمثل استحضاري. فالتحرر من أجل الخضوع لضغط مقياس ليس ممكنا إلا إذا كنا أحرارا تجاه ما هو متجل ضمن المنفتح، إن طريقة كهذه في أن يكون المرء حراً تتخذ لها كمرجع ماهية للحرية لم تفهم حتى الآن. إن انفتاح السلوك، وهو ما يجعل التوافق ممكنا داخليا، يجد أساسه في الحرية. إن ماهية الحقيقة هي الحرية. لكن ألا تحل هذه الأطروحة حول ماهية التوافق «بداهة» بأخرى ؟ ذلك أن عملا ما لا يمكن القيام به إلا بافتراض حرية من يقوم به. وكذلك الشأن بالنسبة لفعل التلفظ الاستحضاري وبالنسبة للمصادقة على «حقيقة» ما أو رفضها.

ورغم ذلك فإن هذه الأطروحة لا تعني بأنه لاستعمال ملفوظ منطوق ما أو لتوصيله (إلى الغير)، أو لاستيعابه يتعين ألا تخضع لأي إكراه بل هي تقول : إن الحرية هي عين ماهية الحقيقة. «الماهية» تعني هنا أساس الإمكانية الضمنية لما هو مقبول ومعروف مباشرة وبصورة عامة. ومع ذلك فإن مفهوم الحرية لا يشكل ما به نفكر في الحقيقة أو في ماهيتها. لذلك لابد وأن تفاجئنا الأطروحة القائلة بأن ماهية الحقيقة (توافق المنطوق) هي الحرية.

أليس من شأن وضع ماهية الحقيقة في الحرية أن يجعلنا نسند هذه الأخيرة لاعتباطية الانسان ؟ وهل هناك ما هو أكثر تدميرا للحرية من تركها تحت رحمة هذا الكائن الضعيف ؟ إن ما فرض نفسه دوما على الحس السليم طيلة هذه المناقشة يبرز الآن بوضوح أكثر : لقد تم إرجاع الحقيقة إلى ذاتية الفاعل الإنساني. وحتى على فرض أن الذات تستطيع التوصل إلى قدر من الموضوعية، فإن هذه الموضوعية مع ذلك ليست أقل إنسانية من تلك الذاتية كما أنها موضوعة تحت تصرف الإنسان.

لاشك أننا نعزو للإنسان الخطأ والنفاق، والكذب والخداع، والوهم والمظهر، وبعبارة واحدة كل أنماط اللاحقيقة. وبما أن اللاحقيقة في النهاية هي عكس الحقيقة، فإن لنا الحق في إبعادها عن كل بحث عن الماهية الخالصة للحقيقة باعتبارها شيئا غير أساسي بالنسبة لها هذا الأصل البشري للاحقيقة إنما يؤكد على وجه التعارض، أن ماهية الحقيقة «في ذاتها» تسود «فوق» الإنسان. والحقيقة في ذاتها تصدق على

الميتافيزيقا من حيث هي شيء خالد وغير معرض للفناء، ولذلك فإنها لا يمكن أن تتأسس على رخاوة هشاشة الكائن البشري. فكيف تجد ماهية الحقيقة في حرية الإنسان مقرا وأساسا لها ؟

إن العداء للأطروحة القائلة بأن الحرية هي ماهية الحقيقة يرتكز على أحكام مسبقة أكثرها تَصَلُّبا هي : أن الحرية خاصة للإنسان، وأن ماهية الحرية لا تتطلب فحصا أكثر تعمقا، بل لا تتقبله، أما ما هو الإنسان، فكل إنسان، يعرف ذلك.

ماهية الحرية

ومع ذلك فإن الإشارة إلى وجود علاقة جوهرية بين الحقيقة كتوافق وبين الحرية يخلخل هذه الأحكام المسبقة، شريطة أن نكون على استعداد لنقبل عملية قلب كلية للفكر. إن التفكير في هذه العلاقة الأساسية بين الحقيقة والحرية يقودنا إلى تتبع مشكلة ماهية الإنسان، عبر منظور ـ يضمن لنا تجربة أساس خفي لهذا الأخير (أي الدازين)، وذلك بحيث ينقلنا هذا التفكير إلى الميدان الذي تنكشف فيه ماهية الحقيقة انكشافا أصليا. عندئذ يتضح لنا بالطريقة نفسها أن الحرية ليست أساس الإمكانية الداخلية الضمنية للتوافق إلا لكونها تستمد ماهيتها الخاصة من الماهية الأصلية للحقيقة التي هي وحدها ضرورية وأساسية حقا.

إن الحرية قد حُددت أولا كحرية تجاه ما هو متجل في أحضان المنفتح. فكيف يتعين التفكيرُ في ماهية الحرية هذه ؟ إن المنكشف (ما هو متجل)،ذلك الذي يتطابق معه الحكم الاستحضاري من حيث إنه متوافق هو الموجود كما يتجلى ل/ ومن خلال سلوك منفتح.إن الحرية تجاه ما ينكشف في حضن المنفتح تترك الموجود يكون الموجود الذي هو. وعندئذ يظهر أن الحرية هي ما يترك الموجود يوجد.

نحن نتحدث عادة عن «عملية ترك» عندما نتخلى مثلا عن عمل كنا نود القيام به أن «نترك هذا» يعني أن لا نمسه ونتوقف عن الاهتمام به. «فعل الترك» له هنا دلالة سلبية وهي «التخلي عن... العدول عن...»، إنه يعبر عن عدم الاكتراث أو حتى عن الالغاء.

إن الكلمة الضرورية هنا للتعبير عن ترك الموجود يوجد لا تقصد مع ذلك لاالالغاء ولا عدم الاكتراث، بل عكسهما، فترك الوجود يوجد يعني أن«نتعاطى للموجود»، ويجب أن لا نفهم ذلك طريقة بسيطة في استعمال الموجود الذي نصادفه أو نبحث عنه، أو في الاحتفاظ به أو الاعتناء به، أو تنظيمه. فترك الموجود يوجد ـ أي باعتباره الموجود الذي هو ـ معناه أن نتعاطى مع المنفتح مع انفتاحه، الذي يدخل فيه كل موجود، ويستقر ـ والذي يحمله معه ـ إلى حد ما ـ كل موجود. وقد تصور الفكر الغربي هذا المنفتح منذ البداية كلا ـ محجبة (تا آليتيا). وعندما نترجم الآليتييا ب «اللا تحجب» بدل أن نترجمها ب «الحقيقة»، فليس ذلك لأن هذه الترجمة أكثر «حرفية» فقط، بل لأنها تتضمن مؤشرا يدفعنا إلى إعادة التفكير بشكل أكثر أصالة في المدلول المتداول عن الحقيقة كتطابق لمنطوق مع معنى لا يزال غامضا عن صفة انكشاف الموجود وعن تكشفه. إن التعامل مع المعنى الأول (أي عن سمة الانكشاف) لا يعني الضياع فيه، بل يعني القيام بتراجع أمام الموجود حتى يتجلى فيما هو عليه وكما هو، بحيث يتمكن التطابق الاستحضاري من أن يقيس نفسه عليه.

إن ترك الموجود يوجد يعني أن نعرف أنفسنا أمامه، أن نكون عرضة للموجود كما هو، وأن ننقل سلوكنا كله إلى مجال المنفتح. أن نترك ـ الموجود يوجد، أي الحرية، هو في ذاته استعراض خارجي أمام الموجود، وهو بذلك وجود منفتح ومتخارج (Ek - sistant) إن ماهية الحرية، منظورا إليها على ضوء ماهية الحقيقة، تظهر كاستعراض خارجي أمام الموجود من حيث إن له سمة كونه قابلا للانكشاف.

فالحرية ليست فقط ما يريد الحس المشترك أن يمرره تحت هذا الاسم : تلك النزوة التي تنبثق فينا أحيانا وتدفع باختيارنا إلى هذا الطرف أو ذاك. إن الحرية ليست مجرد غياب الإكراه المتعلق بإمكانياتنا في الفعل أو عدم الفعل. لكنها أيضا لا تكمن في طواعيته تجاه مطلب أو ضرورة (وبالتالي تجاه موجود ما). قبل هذا كله (قبل الحرية «السلبية» أو «الايجابية») تكون الحرية هي إفساح المجال أمام انكشاف الموجود من حيث هو كذلك. من هنا تكون قابلية الموجود للانكشاف مصونة عن طريق هذا

الافساح المتخارج، وبفضل هذا الافساح يكون انفتاح المنفتح، أي «الحضور» (Da) هو ما هو.

(D) Heidegger De l'essence de la verité

8.4 ـ الحَقيقَةُ كَانْكِشافٍ

هيدجر

لقد انكشفت ماهية الحقيقة كحرية. هذه الأخيرة هي عملية ترك الموجود المنفتح يوجد، التي تكشف الموجود. كل سلوك منفتح يحدث تاركا الموجود يوجد ومتخذا موقفا من هذا الموجود الخاص أو ذاك. إن الحرية قد أسندت، مسبقا، كل سلوك إلى الكائن في كليته وذلك من حيث إنها استسلام لانكشاف هذا الموجود في كليته وكما هو. وهذا التوافق الوجداني (التهيؤ) لا يترك نفسه أبدا يدرك «كحالة من حالات النفس» إذ أننا نحرفه عن ماهيته ونفهمه انطلاقا من مدلولات («كالحياة» و«النفس») لا يمكنها هي ذاتها أن تطمح إلى شرف الماهية إلا ظاهريا وطالما أخطأنا في فهم هذا التوافق الوجداني وطالما حرفنا دلالته. إن توافقا وجدانيا أي تعرضا متخارجا أمام الموجود في كليته لا يمكن أن يكون «معاشا» أو «محسوسا» إلا لأن «الانسان» وهوالكائن المزود بإحساس وشعور «قد ارتمى في أحضان توافق كاشف للموجود في كليته، دون أن يستشعر ماهية هذا التهيؤ الوجداني. إن كل سلوك للإنسان التاريخي ـ سواء أحس بذلك بوضوح أم لا، وسواء فهمه أم لا ـ هوسلوك متوافق، وبهذا التوافق فهو محمول إلى الموجود في كليته. إن درجة تجلي الموجود في كليته تختلف عن مجموع الموجودات المعروفة فعلا. وعلى العكس من ذلك، فإنه عندما يكون الموجود معروفا أقل من طرف الإنسان وليس مدركا إلا بشكل أولي من طرف العلم، فإن تجلى الموجود في كليته يمكن أن يتأكد بصورة أكثر أساسية أكثر مما هو الأمر عندما يصبح ما هو معروف ومعطى باستمرار للمعرفة غيرقابل للاستنفاذ بالنسبة للنظر، وعندما لا يكون هناك شيء يقاوم حماس المعرفة، وذلك عندما تنطلق قدرة التقنية للسيطرة على الأشياء في هيجان لا نهاية له.

وبالضبط في هذه التسوية العارفة بكل شيء من طرف معرفة لم تعد سوى مجرد معرفة، يخفت تجلي الموجود، ويغرق في الخواء الظاهر لما لم يعد غيرمبال، لما لم يعد إلا نسيا منسيا.

إن ترك الموجود يوجد، الذي هو مولد توافق (الدازين مع الموجود في كليته)، يَخْتَرِقُ ويَسْبِقُ كل سلوك منفتح يحدث داخله. فسلوك الانسان مخترق من قبل تجلي الموجود في كليته. وهذه «إلا» في كليته» تظهر مع ذلك بالنسبة لأفق الانشغال والحساب اليوميين، كشيء لا يمكن إدراكه ولا التنبؤ به. إنه لا يمكن أحدا من التواصل إليه انطلاقا من الموجود الذي تجلى منذ حين سواء كان هذا الأخير منتميا إلى الطبيعة أو إلى التاريخ. ورغم أنه يخترق باستمرار كل شيء يجعله متوافقا معه، فإنه يبقى، مع ذلك، هو ذاته اللامحدد والممتنع عن التحديد،ولذلك فنحن غالبا ما نخلط بينه وبين ما هو أكثرتداولا وأقل بروزا. وما يخترقنا بهذا الشكل (من حيث إنه يجعلنا نتوافق) ليس لا شيء، بل هو، ورغم أن الإنسان يرجع باستمرار إلى الموجود، فإنه يقتصرعادة على هذا الموجود أو ذاك من حيث كونه منكشفا.فالانسان يرتبط بالواقع الجاري والقابل للسيطرة، حتى عندما يتعلق الأمر بما هوأساسي. وعندما يأخذ على عاتقه مهمة توسيع، وتحويل، وإعادة تملك وتأكيد السمة الانكشافية للموجود في الميادين المختلفة من نشاطه، فإن التوجيهات المعبأة لهذه الغاية تظل محصورة في المجال الضيق لمشاريعه وحاجياته اليومية الجارية.

إن الانخراط في الحياة اليومية يعادل في ذاته رفض الاعتراف باختفاء ما هو محجب. ولاشك أنه توجد كذلك في الحياة اليومية ألغاز، وأشياء غير واضحة، وما هو غير أكيد، وما يحتمل الشك، لكن كل هذه المسائل، التي لا تنبثق عن أي قلق، ليست سوى معابر ووسائط ضمن حركة الحياة اليومية الجارية، وبالتالي فهي غير أساسية. هناك حيث يكون احتجاب الموجود في كليته مسموحا به على هيأة حد يعلن عن نفسه بشكل عرضي أمامنا، فإن الاختفاء كحدث أساسي لم يفلت بدوره من السقوط في غياهب النسيان.

Heidegger : De l'essece de la vérité. op. cité

جـ - النقد الابيستمولوجي للحقيقة

9.4 - نِهايَةُ الحَقيقَةِ المُطْلَقَةِ في العِلْمِ

أولـمُـو

تعرض تصور الحقيقة لتحول جذري خلال القرون الثلاثة الأخيرة ؛ فقد كان القرن التاسع عشر ما يزال خاضعا لفكرة الحقيقة المطلقة، التي يتوصل إليها الفكر عندما يلتحق بالواقع : تطابق الأشياء والعقل Adequatio res et intellectus. وهذا الخضوع تبرزه جملة الرياضي الكبير Gauss، وهو يتأمل حول إمكانية هندسة الأوقليدية : «أنا منجر بالأحرى نحو الشك في حقيقة الهندسة». فقد قاده التأمل إلى الطريق الذي سيقود إلى تحرير الحقيقة من طابعها الدغمائي، كعلامة على تلاق غريب بين واقع وفكر يبدو كل منهما غريبا عن الآخر. لكنه لم يكن قادرا على التخلص من هذه الفكرة المتوارثة والشائعة، وهكذا بدا له أن الحقيقة تتبخر في نفس الوقت الذي يتبخر فيه الطابع المطلق الذي كان منسوبا إليها تقليديا.

هذا الموقف يقابله أطروحتان متناظرتان لكل من الواقعية الفلسفية والمثالية الفلسفية، سواء من حيث إن الواقعية تسند الأولوية لواقع خارجي معطى كليا من قبل.وقادرعلى التعبيرعن صورته الصائبة والوفية في الفكر، أوسواء من حيث إن المثالية تعطي الأولوية لفكر متحدد ومتشكل تشكلا تاما من قبل، قادرعلى التفكير في الواقع. وهكذا يظل كل من الواقع والفكر متقابلين والحقيقة ـ هنا ـ والتي هي شاهد على اتفاقهما ـ تنتج عن نوع من التوازن غير القابل للتفسير.

وقد تم تحقيق تقدم من طرف الفلسفة النقدية لكنط الذي كان قد بدأ في إحداث تقارب بين الفكر والواقع، وفي إيجاد أسباب إمكانية توافقهما،مُحلا فكرة الاقتران والترابط connextio الخصبة محل فكرة التوازي.إذا كان على الواقع أن يخضع لشروط الفكر لكي يمكن معرفته (أي الواقع) فإن العائق أمام عدم تجانسهما يختفي،

وبذلك يصبح العلم ممكنا. لكن ظل هناك في النقدية الكنطية نوع من الثبات المنسوب للفكر، بأشكاله ومقولاته المعطاة بشكل دائم، والتي تفرض على الطبيعة لزوم امتثالها لهذا الإطار الثابت ؛ وهكذا ظلت المعرفة المطلقة رهينة بهذا الإطار القبلي، أي بالمكان الأوقليدي أو بالقواعد المنطقية. وهكذا فإن الفلسفة النقدية، مع قطعها لخطوة هامة في اتجاه تفسير التطابق (Adequatio) باعترافها بالاسهام الضروري للفكر في الأشياء، لم تتوصل إلى فهم دور كل منهما في إنشاء الآخر بشكل تبادلي. فهي تُميل الميزان لصالح الذات العارفة، وذلك باسنادها للعقل مضمونا قبليا صادرا عن القدرة الاستنباطية الضرورية المطبوعة بطابع الحقيقة المطلقة. وبما أن المكان كان بالنسبة لكنط إحدى مكونات هذا المضمون الداخلي للفكر، وبما أن الهندسة الأوقليدية كانت بالنسبة له هي الاكتمال التام للقدرة الاستنباطية القبلية للفكر، فإن حقيقة الهندسة الكلاسيكية ظلت في مستوى دوغمائي، وهذا ما جعل Gauss ينذهل عند المجادلة فيها.

إن مفهوم الحقيقة المطلقة يتعين بالضرورة أن يرتكز على مطلق سابق على كل تجربة بل على كل فكر إنساني. وهذا هو الحال بالنسبة لمثل أفلاطون والحقائق الإلهية عند ديكارات. أما المنهج العلمي الذي لا يعرف إلا العلاقة ويود تجاهل المطلق، فيتعين عليه أن يتخطى نقطة الارتكاز هاته.

Ullmo, Jean : **la pensée scientifique moderne**, flammarion 1969, p. 169 - 199

10.4 ـ الصِّيَاغَةُ الدَّلاَلِيَّةُ ـ المَنْطِقِيَّةُ لِمَفْهُومِ الحَقِيقَةِ عِنْدَ تَارْسْكِي

مالـيرب

أدخل تارسكي Tarski في المنطق والفلسفة الفكرة الحديثة عن الحقيقة كمفهوم دلالي. فقد أعاد تناول الفكرة الكلاسيكية عن الحقيقة، كما سبق أن حددها أرسطو في قوله : «أن نقول عما هو كائن بأنه ليس كائنا، أو أن نقول عما ليس كائنا بأنه كائن، فهذا

قول خاطئ في حين أننا عندما نقول عما هو كائن بأنه كائن، أو عما ليس كائنا بأنه غير كائن فهذا قول حقيقي» (أرسطو : الميتافيزيقا). ويميز تارسكي مستويين في اللغة : «لغة الموضوع» ولغة اللغة (أي اللغة التي تتخذ اللغة موضوعا لها) (metalangage) التي نصف فيها منطوقات اللغة ـ الموضوع. وهكذا أعاد صياغة فكرة الحقيقة بهذا الشكل: «المنطوق الثلج الأبيض» منطوق حقيقي إذا وفقط إذا كان الثلجُ أبيض».

إن التعبير «الثلج أبيض»، الموضوعة داخل مزدوجتين، تشكل في لغة اللغة اسم التعبير عن اللغة الموضوع التي تعبر عن كون الثلج أبيض. وبشكل أكثر صورية، يقترح تارسكي أن يقول ضمن لغة ـ اللغة بأن منطوق لغة الموضوع «الثلج أبيض» صادق إذا وفقط إذا كانت الدالة الفضوية «س أبيض» متحققة (satisfaite) من طرف العنصر أو الدليل «الثلج».

وهكذا أقام مشروعية مفهوم الحقيقة كتقابل مع الوقائع مع محاولة اجتناب على وجه الخصوص لمفارقة الكذب الشهيرة التي تقوم على التساؤل الذي لا نهاية له عن قيمة الحقيقة بالنسبة للمنطوق : «المنطوق المكتوب على هذه الورقة خاطئ» إذا كان هذا المنطوق مدونا وحده على ورقة. لقد أقام تارسكي إذن المفهوم الحديث للحقيقة الدلالية بالتمييز بين مستويين في اللغة. ومفهوم الحقيقة هذا دلالي (semantique) لأنه يعبر عن تقييم للعلاقة التي تربط منطوقا ما مع الموضوعات التي يتحدث عنها، أي مع مرجعيته.وأخيرا يبين تارسكي أنه من غير الممكن تعريف مفهوم حقيقة تعريفا وافيا ومقنعا (satisfaisant) بالنسبة للغات الطبيعية ؛ فهذه الأخيرة هي في نفس الوقت غنية جدا وضئيلة الدقة مما يجعلها غيرقادرة على صياغة غير ملتبسة لهذا المفهوم. وهو يرى، على العكس من ذلك، أنه في حالة اللغات الصورية، يمكن تحديد وتعريف مفهوم للحقيقة، شريطة أن يميز بعناية مستويين في اللغة «لغة اللغة (Metalangage) حيث يكون المفهوم محددا ومعرّفا، «ولغة الموضوع» (objet-Langage) التي يكون المفهوم بالنسبة لها محددا ومعرفا في لغة اللغة.

J. F. Malherbe : **La philosophie de K. popper et le positivisme logique.**
PUF. 1979, p. 121 - 122

11.4 ـ ضَرُورَةُ مَفْهُومِ الحَقيقَةِ وحُدودُه

كارل بوبر

إن مفهوم الحقيقة ضروري للنزعة النقدية كما نعرضها. إن ما ننتقده في نظرية من النظريات هو ادعاؤها الحقيقة. وما نسعى إلى تبيانه عندما ننتقد نظرية ما هو، بطبيعة الحال، أن هذا الادعاء ليس قائما على أساس : وأن النظرية خاطئة.

إن الفكرة المنهجية الأساسية التي بمقتضاها نستطيع أن نستخلص درسا من أخطائنا، لن تفهم دون استحضار الفكرة المنظمة للحقيقة : فحينما نرتكب خطأ ما فهذا يعني بالضبط أننا، حسب المعيار المنظم للحقيقة، لم نصل إلى هدفنا و لم نرض معيارا. إننا نسمي ملفوظا ما ملفوظا «حقيقيا» عندما يتلاءم مع الوقائع أوتكون الأشياء مثلما يقدمها هذا الملفوظ.هذا هو مفهوم الحقيقة المطلقة أو الموضوعية الذي يستعمله كل واحد منا باستمرار. إن إحدى النتائج الأكثر أهمية للمنطق الحديث هو النجاح الباهر الذي رد به الاعتبار لمفهوم الحقيقة المطلقة هذا.

إن هذه الملاحظة تعني أن مفهوم الحقيقة قد تآكل واهترأ. وفي الواقع فإن تآكل مفهوم الحقيقة هو الذي حفز الايديولوجيات النسبوية المسيطرة في عصرنا. ولهذا السبب فأنا ميال إلى القول بأن رد الاعتبار لمفهوم الحقيقة من طرف المنطقي والرياضي الفرد تارسكي (A. tarski) يعتبر بمثابة أهم نتيجة فلسفية للمنطق الرياضي المعاصر.

لا أستطيع بالطبع أن أعلق على هذ النتيجة : لا أستطيع إلا أن أقول بطريقة وثوقية جدا أن ترسكي قد توصل إلى تفسير ما يرتكز عليه الربط بين القضية والوقائع بطريقة في غاية البساطة والاقناع. وتلك بالضبط هي الصعوبة التي لا أمل في التغلب عليها لهذه المسألة التي قادت إلى النسبية الشكية مع نتائجها الاجتماعية المعروفة.

كارل بوبر : **منطق العلوم الاجتماعية**. ترجمة : ذ. أحمد الصقلي.انظر النص في :
Adorno-popper : **la qurelle allmande des sciences sociales**. Ed. Complexe Bruxelle 1979, p. 85 - 86

د ـ الايديولوجيا والحقيقة

12.4 ـ الإيدْيُولُوجِيَا وَالحَقِيقَة

روبـول

إن الايديولوجيا، بعكس النظرية العلمية أو الفلسفية، تستهدف أساساً لا تحقيق المعرفة بل الدعوة إلى العمل، وإحداث ممارسات جماعية ودائمة بهدف خدمة السلطة.

ومع ذلك فإن الخطاب الايديولوجي لا يمكن أن يكون محض خطاب حاث على الفعل. بل إن السلطة تجد نفسها مضطرة لتقديم تبريرات، وهذا هو ما يجعل خطابها مرجعيا ؛ فهو يلاحظ،ويفسر،ويرفض، ويرتكز على وقائع تاريخية، وعلى معطيات إحصائية... إلخ.

وبدون شك فإن السلطة المتراتبة تراتبا قويا مثل الجيش ليست في حاجة إلى مثل هذا الخطاب ؛ فالنظام والتهديد بالعقاب كافيان بالنسبة له. ومع ذلك فإن الجيش ذاته، عندما يكون محط جدل، يلتجئ إلى أقوال ذات صبغة مرجعية ؛ مثلا : «الخدمة العسكرية نوع من التكوين، ومدرسة للرجولة»،فالجيش هو الصامت الأكبر». هناك إيديولوجيا بالضبط لأن السلطة لا يمكن أن تعتمد على القوة وحدها لتجلب لها الاحترام.يقول ماو: «السلطة على سن البندقية»، لكنه يقول أيضا «ليس للبنادق روح». ويمكن أن نقوم بنفس الملاحظات بصدد التعليم أو الطب أو غيرهما من المؤسسات.

وهكذا فإن الخطاب الايديولوجي يعرض نفسه أمام السؤال : حقيقي أم خاطئ؟ والجواب غير معروف مسبقا، لأنه إذا كان دوما حقيقيا فإنه لن يكون خطابا ايديولوجيا. وبالفعل فإن على الايديولوجيا الأكثر حمقا أن ترتكز على جملة من الحقائق. إذا كانت الوطنية الاشتراكية خاطئة كليا فإنه لم يكن من الممكن تصديقها. ومن ناحية أخرى فإنه يمكن للعلم نفسه أن يخطئ.

فالايديولوجيا إذن لا تتعارض مع العلم كما يتعارض الخطأ مع الحقيقة. وحتى عندما تقول الايديولوجيا الحقيقة، فإن خطابها يكون في خدمة سلطة تتحكم فيه وتراقبه [...].

إن الخطاب الايديولوجي ليس بالضرورة خطابا خاطئا، لكنه بالضرورة خطاب غير حرّ في أن يتساءل حول حقيقته الخاصة، أي خطاب محام.

ومع ذلك فإن المحامي لا يستطيع أن يخفي بأنه يدافع. إن الايديولوجيا، بالعكس، خطاب يتخفى وراء شيء آخر : العلم، أو الحس السليم أو التاريخ أو الطبيعة... إلخ.

خطاب البورجوازية خطاب شمولي : تساوي الجميع أمام القانون، وحق الشعوب في تقرير مصيرها بنفسها، وحرية التعبير... لكن هذا الخطاب نفسه قد استخدم لإخفاء السلطة الفعلية والخاصة للبورجوازية. إن تساوي الجميع أمام القانون ليس بالتأكيد أمرا لا فائدة فيه، لكنه يخفي أشكال عدم التساوي الواقعي في الثروة والسلطة والثقافة. إن حق الشعوب قد وجد تحققه في عملية التحرر من الاستعمار ؛ لكن الاستقلال السياسي المحصل عليه من طرف الشعوب الجديدة إنما يخفي في الغالب تبعيتها الاقتصادية والسياسية. أما فيما يخص حرية التعبير، فهي أمرواقع، لكنه أمر يخفي نقيضه ؛ إذ كيف يمكن للمواطن أن يجعل الآخرين ينصتون إليه أو يقرأونه إذا كانت وسائل الإعلام مخصصة لمن لديهم المال لشرائها أواكترائها ؟ وإحدى «الحقائق» التي روجها الخطاب الهتلري هي أن الديمقراطية، هي في الكثير من وجوهها حكم الأثرياء (ploutocratie).

إن هذه الانتقادات المستوحاة من الماركسية، يمكن أن تطبق على الماركسية نفسها. فصيغ مثل «الديمقراطية الشعبية» و«التضامن البرولتاري» و«ديكتاتورية البرولتاريا» تقابل شيئا في الواقع، لكنه واقع ملتبس. فالديمقراطيات الشعبية، على الأقل في الفترة الستالينية، كانت مستعمرات سياسية واقتصادية حقيقية للاتحاد السوفييتي. أما التضامن البرولتاري فهو الذي سمح بتبرير غزو تشيكوسلوفاكيا سنة

1968. أما فيما يخص ديكتاتورية البرولتاريا أفلم يتمّ اختزالها في كل مكان تقريبا، إلى ديكتاتورية على البروليتاريا ؟

O. Reboul, **Langage et idéologie** PUF, p. 55 - 57

13.4 ـ الايدْيُولُوجيا وَالحَقيقَة

ج. غـابـل

تبقى فقط مشكلة هامة هي مشكلة العلاقة بين الايديولوجيا والحقيقة. فدراسة هذا المشكل تتطلب مقالا خاصا،لكن هذا البحث سيبقى ناقصا إن لم يطرح على الأقل الخطوط الأولى للمشكل.

إن التمييز بين الأصل الاجتماعي للمعارف والتحديد الاجتماعي ـ السياسي للوعي يمكننا أيضا من أن نحل صعوبة اصطدم بها باحثون مرموقون من صنف ريمون أرون (أبحاث فلسفية)، في بحث ينتمي إلى فترة شبابه، والذي كان له مع ذلك فضل طرح المشكل السوسيولوجي للايديولوجيا في فرنسا لأول مرة. وفعلا فإن الاقرار بالأصل الاجتماعي لنظرية ما لا يتضمن أي شك في صلاحيتها المحدودة أو «المنظورية». وهكذا مثلا فالموافقة مع دور كهايم على الأصل الديني لمفهوم الطاقة لا يسلب مدلول الطاقة الذرية قيمته العلمية. وفي النهاية فإن لسوسيولوجية المعرفة تأثيرا ضئيلا نسبيا على الابستمولوجيا أو نظرية المعرفة. وتادلج (أو أدلجة) النظريات العلمية، هو وحده المشكل المطروح بصدد معامل مصداقية هذه النظريات. وبذلك فإن مشكلنا يجد نفسه مطروحا ببساطة.

وليس هذا التأدلج ذاته مرادفا للشك في صدق هذه النظريات. وسنتبنى بصدد هذه النقطة الخلاصات الواضحة لرودنسون. إذ أنه يمكن أن تندمج بعض النظريات العلمية الصحيحة ضمن مجوعات إيديولوجية كبرى والاستدلال الذي نسمعه أحيانا بأن «هذه النظرية خاطئة لأنها جزء من سياق ايديولوجي معين»، تشكل إقحاما غير مبرر للايديولوجيا في ميدان العلم :

يمكن لأية محاولة ايديولوجية أن تلعب دورا إيجابيا بتمهيدها الميدان أمام محاولة علمية. إن الهوى الايديولوجي يولد اهتماما يبقى أحيانا راسخا بعد انطفاء الأهواء، ويمكن أن يفتتح الطريق لدراسات ذات قيمة علمية.

ومفهوم الخطأ لا يمتلك، في العلوم الانسانية، نفس العمق الذي يمتلكه في العلوم الطبيعية، وذلك بالضبط بسبب أهمية مدلول المنظور. والحال أن للسياقات السياسية السلطوية ميلا نحو استعمال لفظ «خطأ» في معناه العلمي، وهو أمر يحيلنا على تصورهم المشيأ للواقع الاجتماعي. (أدورنو).إن التأدلج غالبا ما يعمل لصالح انتقاء موجه بين تصورات نظرية ذات قيمة متقاربة : هذا «الاختيار الايديولوجي» لا يمكن أن يضمن صلاحية النظريات المنتقاة، لكنه لا يضمن إيضاح طابعها الخاطئ.

إن أهمية مفهوم «المطابقة» في الابستمولوجيا (لدى ميرسون) وفي آليات التأدلج كذلك، يطرح مشاكل خاصة. ما هي الحدود التي تفصل المطابقة (L'identification) «الجيدة» عن المطابقة «السيئة» ؟ سنقتصر هنا ـ مع إحالة القارئ إلى دراستنا حول «الوعي الزائف»، على تسجيل أن المطابقة العلمية تهدف إلى تبسيط الوقائع المعقدة لجعلها في متناوله، أمّا المطابقة الايديولوجية «فتبالغ في تبسيط» الوقائع التي قد تكون بسيطة أحيانا، بغية أن تفوز، مقابل هذه الراحةالفكرية بانضواء الجماعات في إطارها. وبالإضافة إلى ذلك فإن الآلية التي وصفها إ. ميرسون (Meyrson) تهدف إلى التعريف بشيء عن طريق تشبيهه بشيء معروف من قبل.إن المطابقة الايديولوجية تميل إلى جعل الناس يكرهون شيئا ما عن طريق تشبيهه ومماثلته بشيءمكروه من قبل (تيتو فرانكو).لكن الحدود غير واضحة، إذ يمكن أن تكون هناك أشكال انتقالية وحالات مختلطة.

إن الضمان الحقيقي لمشروعية مطابقة معينة هو في النهاية القدرة الجيدة على الادراك والتمييز، التي هي قدرة يصعب صياغة قانونها صياغة مجردة بقدر ما هي في الغالب قدرة بديهية في الواقع الملموس.

عن الموسوعة الشاملة في **تساؤلات الفكر المعاصر**، دار الأمان، الرباط.

14.4 ـ الإيديُولوجْيا وَالحَقيقَة : الفِعْلُ الانْسَانِي

ج باريون

إن الايديولوجيات، رغم كونها مركبات من التصورات والقناعات الوهمية، وغير المطابقة للواقع أو المقنّعة للوجود الفعلي،يمكنها أن تمارس تأثيرا بالغا في حقيقة العالم الواقعي.ويأخذ استعمالها هذا التأثير بعين الاعتبار، حين تستخدم الايديولوجيات أداة في الصراع من أجل الاحتفاظ بمركز القوة أو موقع السلطة، ضد أعدائها ومناوئيها. فالايديولوجية ترى عدوّها دوما وأبدا في أتباع ومعتنقي الموقف المضاد. ولقد كشف هانز فراير عن الأسباب النفسية الكامنة وراء هذا الموقف الذي يتخذه الايديولوجي. فالطرف الذي لا يجاري الايديولوجي في تفكيره هو عدو الحقيقة، والخصم الذي ينبغي فضحه، لكي يتسنى للنظام الأمثل أن يصبح حقيقة واقعة. ويقول فراير : «إلى هذا ا لحد يؤلف العدو... في الواقع المضمون الجوهري لمعظم الايديولوجيات». إن معتنقيها والمؤمنين بها يعتبرون من واجبهم تحطيم قوّة الخصم وخفض شوكته، لكي يتاح بذلك للتعاليم الحقّة وحدها أن يسري مفعولها على العالم أجمع.ولا يتهيّب هؤلاء تشويه الحقيقة أوتلقيها متى كان الأمر متعلقا بوصم نظرة العدو ودمغ تصرفاته العمليّة.كما أنهم يغذّون خيال اتباعهم بالتصورات الوهمية، عندما يقومون بوصف عالمهم الخاص. لكنهم يقدّمون التضحيات ويتحمّلون الآلام بغية الوصول إلى الهدف المنشود.

إن كل ايديولوجية ترى عدوا لها في المعتنق لايديولوجية أخرى،لأنه يخاصم التعاليم «الحقة» والنظام الصحيح،ويقف بوجه كليهما موقف المعارض. أما أسوأ أعدائها فتراهم بين الذين شقّوا عصا الطاعة عليها، وارتدوا عنها، أو أصبحوا من المنشقين والهراطقة. ويجري تعقب هؤلاء واضطهادهم في كراهية مميتة. فالمؤسسات التي تمتلك ايديولوحية برهنت على ذلك عبر سير التاريخ.بما فيه الكفاية. ويُظهر ردّ فعلها ضد العدو الخارج من صفوفها بأنّها تعتبره الخطر الرئيسي على

حياة مؤسسها. فهو يتهدّد تماسكها الداخلي ووحدتها، ويمثّل بنظرها خميرة الافساد والتفكك. إنه الخائن للقضية الكبرى والكفاح العظيم، وها هو الآن يحارب هذه القضية بأسلحة أشد مضاء وخطرا من أسلحة الخصم الايديولوجي، لأنه يعرف مواطن الضعف والعيوب والنواقص، لدى الايديولوجية التي تركها وتخلّى عنها. ومن السهل جدا علينا إيراد المزيد من الأسباب الكامنة وراء الاضطهاد المرير للهراطقة والمرتدين. فهي ترجع كلها في النهاية إلى اقتناع الايديولوجيين بأنهم وحدهم يستأثرون بامتلاك الحقيقة. ومن كان ينتمي إلى التعليم الحقيقي الأوحد ثم شق عصا الطاعة عليه، يستحق اللعنة والإدانة.

أما التصرّف الايديولوجي على صعيد الفعل فهو أيضا ظاهرة إيمانية إلى حد بعيد. هنا نجد أنفسنا أمام خاصية مميزة لكل إيمان، تنيرلنا الطريق وتوضح الأمور : ألا وهي الوحدة بين مضمون الايمان، من جهة، وبين الايمان الذي أنا على اقتناع به، من جهة ثانية. إن الناحية الذاتية للإيمان، أي الايمان باعتباره تصديقا، تدل على موقف من الثقة والاقتناع، مشحون بالمشاعر إلى حد قوي، ومرتبط بالآمال والترقبات التي تنبع من حنين الإنسان وتوقه إلى حياة «أفضل»، مليئة بالسعادة.

بذلك نكون قد ألمحنا إلى أن المسألة تتعلق بالآمال والترقبات ذات الطابع الوهمي. فالموضوعات التي تتناولها هي خداعات وأضاليل من نسج الخيال، لكنها تقدّمها وتصوّرها على درجة عالية من التحديد المضموني لمحتواها، وتجعل تحقيقها يبدو على يقين مقنع وكأنه قريب المنال وشيك البلوغ. وبهذا تختلف مثل تلك الترقبات والتوقعات الوهمية عن التّرقب البسيط في الحياة اليومية. فالترقب اليومي لا تخفى عليه شبهة اليقين الممتنع عنه، وإمكانية الخداع، بل يهيئ نفسه لتقبل الأمرين والتعايش معهما في الحياة. إنه ترقب يبقى على طول الخط في تماس مع الواقع واتصال وثيق به.

إن الترقب (التوقع) هو عنصر أساسي لكل أمل. لكن الإنسان يحيا في الأمل الوهمي، على اطمئنان ويقين بأن الحدث الذي يصبو إليه أصبح وشيك الوقوع بالفعل. فهو لا يحسب في ترقبه أي حساب للعوامل الواقعية التي يتطلبها تحقيق

الترقب، بل يحيا على الإيمان بهذا التحقق. وعنصر الإيمان هو العامل الحاسم في تقرير موقفه وتعيين ما يترتّب عليه من تضحيات وخوض صراعات، لكي يبلغ مرامه ويصل إلى أهداف حنينه المنشودة. إن هذا الإيمان وما يرافقه من استعداد للتضحية والبذل، هو بالتالي عامل واقعي بارز في تكوين كل العلاقات الإنسانية. وهو يبقى هكذا، رغم أن قناعاته وأهدافه لا تتفق والإمكانيات الواقعية لتحقيقه.أما الناس الذين سقطوا في شباك ايديولوجية معينة، فإنهم يعيشون في عالم آخر. وحتى عندما تصاب الآمال والترقبات بخيبة على يد التطور التاريخي، فلا حاجة بذلك إلى زعزعة القناعة الايمانية وخلخلتها. إن الايديولوجيات يمكن إجراء تعديلات عليها، بحيث تظهر الايديولوجات المعدّلة والمتبدّلة إمكانيات جديدة للحياة، فيتسنى لها العثور على أناس جدد لكي تحاول استيعابهم وجذبهم نحوها.

من الأمور الشائعة كثيرا في الكتابات عن الماركسية والمناوئة لها في آن واحد،النظر إلى هذه الحياة من خلال إيمان معين، باعتبارها صيغة «مُعَلمنَة» للحياة الدينية، وإرجاعها إلى «حاجة الخلاص» لدى الإنسان، أما السبب الأعمق لمثل هذه النظرة اللاهوتية التي يجري تطبيقها هنا على ماركس والماركسية فإن ت. رام (Ramm) يراه فيما يلي :

«بأن الانسان لا يستطيع التصور كيف أن قضية غير دينية، يمكن أن تتوفر لها أيضا أمور مثل القناعة العلمية والاستعداد للتضحية والحماس».

ويعتبر «رام» هذه النظرة المقرّرة لاهوتيا بمثابة تفسير جديد، يتم من خلاله تزوير الوقائع الراهنة وتزييفها ومحو المشكلة الحقيقية. فالبحث في هذه المشكلة لا يخوله إلا التحليل العلمي. ثم يختم رام شروحاته عن هذا التفسير الخاطئ للاشتراكية الماركسية بملاحظة صائبة، فيقول :

«عندما يتم دمغ كل الصراعات السياسية والاجتماعية بطابع الصراع الديني، ويجري النظر إلى كل علم باعتباره لاهوتا مقنّعا، فالمرجو أن ينفتح الطريق من جديد أمام تحليل موضوعي للمشكلات».

بيد أنه مما لا يجوز تجاهله كون مفهوم العلمانية (الذي يعتبره دلكات **Delekat** قد استخدم أولا في اللاهوت البروتستانتي) يرجع إلى جذرلاهوتي. وهذا بالضبط ما يحمل التشكيك في صوابية تطبيقه على تفسير الماركسية، بحيث ينظر إلى الماركسية من زاوية لا تنطبق عليها وتتفق وإياها.

ويظهر ذلك، مثلا، في الشروحات التي ضمنها ف.دلكات Delekat كتيبه «في مفهوم العلمانية». فهويتحدث هناك عن إيمان ماركس بالتطور التاريخي نحو المجتمع اللاطبقي، ثم يمضي إلى القول : «إن هذا الايمان هو من الزاوية اللاهوتية صبغة معلمنة للفكرة المسيحية عن «مشروع خلاص العالم». مما لاريب فيه، كما يبين دلكات ذلك، أن هذه الفكرة تختلف عما نفهمه نحن اليوم بـ«التخطيط». لكن دلكات نظر إلى إيمان ماركس من زاوية لاهوتية، وقام بتفسيرخطة الخلاص اللاهوتية مستقرئا إياها في ماركس.إنه يعثر على فارق بينهما لا ينطبق على أفكار ماركس ومن ثم يتحدث عن المسيرة العلمية للعلمانية في تاريخ الماركسية.

لقد قمنا في شروحاتنا عن مفعول الايديولوجية وتأثيرها الفاعل في الأعمال والتصرفات الانسانية، بإبراز عنصر الايمان والاشارة إلى المؤمنين، إلى المرء الذي يعتنق الايديولوجية باعتباره ممثلها المقاتل، والمدافع عن حقيقتها المطلقة. كما تحدثنا من جهة أخرى عن تلك النزعة التي تتبع لدى الايدلوجية من مصدر آخر وجذر ثان، نزعة إخفاء الحقائق وحجبها وتقنيعها، وهي ما يدعوه فراير بـ«وظيفة التنكّر»، أوالتخفي بزي آخر، لكن هذا لا يستثني كون الايديولوجيات تحتوي على حقائق.ولكي تبرهن الايديولوجيات على صحة ذلك، فإنها تلجأ دونما تردد إلى الاستشهاد بنتائج العلوم والاستناد إليها.

إن مسألة الحقيقة تتمتّع بدلالة حاسمة وأهمية بالغة بالنسبة لمشكلة ا لإيديولوجية. وذلك على نحو مزدوج : فمن الناحية الأولى، تقود مشكلة الايديولوجية في نهاية المطاف دوما وأبدا،إلى السؤال عن شروط إمكان المعرفة الموضوعية، وبالتالي عن الحقيقة. ومن الناحية الثانية، عندما يتم فهم الايديولوجية بمعنى أضيق وبمثابة تقنيع واع، لا بل تزييف للحقيقة وتزوير لها، فإن الايديولوجي

تقع عليه شبهة النقص فلي الصدق. فالبحوث النقدية للايديولوجية تأخذ بعين الاعتبار هاتين الناحيتين لمسألة الحقيقة.

يمثل إدوارد شبرانغر Spranger النظرة القائلة بأن الايديولوجيات السياسية لا ينطوي معناها على أقوال عن الواقع الحقيقي بل هي لا تعدو كونها «مشاريع فكرية للمستقبل»، وصياغات لما يريده الانسان، ولما ينبغي له أن يصبح واقعا فعليا. لذا لايجوز إخضاها لنقد الحقيقة. ومما لا ريب في صحته أن السياسة تتحرك في نطاق الإرادة والعمل والفعل. لكن العمل يفترض التروي وعقد العزم أو التصميم. والعمل السياسي هو تحقيق لفكرة معينة، وغالبا ما يكون عملا صادرا عن تفكير ايديولوجي، أي أنه محاولة لتحقيق فكرة غير وثيقة الصلة بالواقع. غير أن هدف النشاط السياسي يقوم أيضا على اعتبار تلك الفكرة حقيقية بمعنى من المعاني، وبالتالي قابلة للتحقيق.

وليست «مشاريع المستقبل» المنشودة مجرد صور من نسخ الخيال، بل هي أيضا نتيجة التأملات الأفكارية، وتتطلع إلى أن تصبح معرفة على نصيب وافر من الصحة والحقيقة. فهي وإن كانت شديدة التحيز إلى جانب واحد، وغير مطابقة للشروط الواقعية لتحقيقها، فلا تنقصها رغم ذلك بعض عناصر الحقيقة، إذ بدون هذه العناصر لن يتسنى للطاقات الايمانية والإرادية لدى ايديولوجية سياسية، أن تفجر قواها الدافعة وبواعثها المحركة، التي تتحول بواسطتها إلى ذلك «الواقع الروحي» الصارخ، ـ هذا الواقع الذي يتحدث عنه شبرانغر بالذات. والايديولوجيون، في سعيهم الدائب كي «يبرهنوا» على صحة أقوالهم ومزاعمهم، يخضعون أنفسهم تلقائيا لمعيار الحقيقة. لذا سوف أعتبرالاطروحة القائلة بأن كل الايديولوجيات تحمل في ثناياها معرفة بالواقع الفعلي أطروحة قابلة للتسليم بهذا».

جاكوب باريون : **ما هي الايديولوجيا**

ترجمة أسعد زروق. بيروت

15.4 ـ الإيديُولُوجيَا وَالحَقيقَة

شاتليه

إن الايديولوجيا عامل استلاب لأنها تفرض على الانسان رؤية للواقع تجعل الانسان غريبا عن ممارسته الاجتماعية الحقيقية، لنضرب مثالا : ان هدف عقيدة الوطن او المصلحة القومية (يقال دوما بهدف ذر الرماد في العيون «المصلحة القومية الحقيقية»)، هو أن تنسي الشغيلة العلاقات الاجتماعية الأساسية القائمة على ا لصراع الطبقي على الصعيد العالمي.

والايديولوجيا أيضا عامل تضليل، بل يجب أن نقول : عامل مساعد على توطد الأساطير. فالايديولوجيا، كي تضمن النجاح التام لعملية الاستلاب،تفرز عددا من الأساطير الهادفة إلى استقطاب الانفعالية الاجتماعية، وسأضرب مثالا على هذه الأساطير بأسطورة الانسان العظيم الذي يفترض فيه أن يجسد قدر ومصير المجتمع بأكمله منذ أن وجد. ونحن نعني ههنا بالطبع شخصا كستالين الذي لم يحقق الوطن السوفياتي فحسب بل جسد أيضا روسيا بدءا من تكونها الضبابي الأول، ستالين الذي أصبح أمينا على جميع المثل العليا وعلى كل الوجدان لاجتماعي.

وأخيرا فإن الايديولوجيا عامل تشييء. انها تميل إلى تخليد وضع الأمور القائم. ومن هنا تختلق مفاهيم يمكن بفضلها إضفاء صفة شرعية على وضع الأمور الراهن. وتتم عملية إضفاء الصفة الشرعية تلك بالصورة التالية في معظم الحالات : تميل الايديولوجيا إلى أن تثبت أن الحالة الاجتماعية الراهنة تتجاوب تمام التجاوب مع طبيعة الانسانية ودعوتها وقدرها، وأن وضع الأمور الراهن يحقق تماما ما تمناه الانسان دوما. ولنلاحظ، وهذاهام بالنسبة إلى ما يلي، أن عملية التشييء هذه للانسان والأفكار والواقع بكامله، تستند إلى التصور القائل أن ثمة حقائق قد اكتسبت إلى الأبد، ولا يجوز الرجوع عنها. ويتجمد آنذاك الفكر في التفكير، ويرفض الحوار والمواجهة، أولا يقبل من مواجهة إلاالتي تتعلق بموضوعات قليلة

الأهمية، كما أشارإلى ذلك هنري لوفيفر، أو إلا عندما يتم القبول بعدد معين من المسلمات يحرم الرجوع عنها.

فرانسوا شاتليه : **الايديولوجيا والحقيقة**

مترجم بعنوان **العقيدة والحقيقة** بمجلة دراسات عربية، بيروت فبراير 1964

16.4 ـ هَلْ السِّيَاسَةُ هِيَ فَنُّ الخِداعِ ؟

ماكيافيللي

لا ريب في أن كل إنسان يدرك أن من الصفات المحمودة للأمير، أن يكون صادقا في وعوده وأن يعيش في شرف ونبل لا في مكر ودهاء. لكن تجارب عصرنا أثبتت أن الأمراء الذين قاموا بجلائل الأعمال، لم يكونوا كثيري الاهتمام بعهودهم وبالوفاء بها، وتمكنوا بالمكروالدهاء، من الضحك على عقول الناس وإرباكها. وتغلبوا أخيرا على أقرانهم من الذين جعلوا الاخلاص والوفاء رائدهم.

وعليك أن تدرك أن ثمة سبيلين للقتال. إحداهما بواسطة القانون والآخر عن طريق القوة. ويلجأ البشر إلى السبيل الأول. أما الحيوانات فتلجأ إلى السبيل الثاني. ولكن لما كانت الطريقة الأولى غيركافية لتحقيق الأهداف عادة، فإن على الانسان أن يلجأ تبعا لذلك إلى الطريقة الثانية. ومن الضروري للأمير أن يعرف استخدام الطريقتين معا، أي طريقة الانسان وطريقة الحيوان. وهذا ما نصح به قدماء الكتاب الحكام في الماضي، مستشهدين بأخيل وغيره من الأمراء الأقدمين الذين عهد بهم إلى شيرون القنطور الخرافي (حيوان) لتربيتهم وتعليمهم على نظامه. وهذا الرمز الخرافي، نصف الانسان ونصف الحيوان قصد منه أن يشير إلى أن الأمير يجب أن يتعلم الطبيعتين الإنسانية والحيوانية، وإن أحدهما لا يمكن أن يعيش بدون الأخرى.

وعلى الأمير الذي يجد نفسه مرغما على تعلم طريقة عمل الحيوان، أن يقلد الثعلب والأسد معا، إذ أن الأسد لا يستطيع حماية نفسه من الأشرار، والثعلب لايتمكن من الدفاع عن نفسه أمام الذئاب. ولذا يتحتم عليه أن يكون ثعلبا ليميز

الفخاخ وأسدا ليرهب الذئاب. وكل من يرغب في أن يكون مجرد أسد فقط لا يفهم ذلك. وعلى الحاكم الذكي المتبصرأن لا يحافظ على وعوده عندما يرى أن هذه المحافظة تؤدي إلى الاضرار بمصالحه، وأن الأسباب التي حملته على إعطاء هذا الوعد لم تعد قائمة. ولو كان جميع الناس طيبين، فإن هذا الرأي لا يكون طيبا، ولكن بالنظر إلى أنهم سيئون، وهم بدورهم لن يحافظوا على عهودهم لك، فإنك لست ملزما بالمحافظة على عهودك لهم. ولن يعدم الأمير، الذي يرغب في إظهار مبررات متلونة للتنكر لوعوده، ذريعة مشروعة لتحقيق هذه الغاية. وفي وسع المرء أن يورد عددا لا يحصى من الأمثلة العصرية على هذه الحقيقة، أن يظهر كم من المرات تنكر الأمراء لمواثيق السلام، فنقضوا معاهداتهم،وكم من المرات أضحت عهودهم لا قيمة لها من جراء تنكرهم لها، وأن يبرهن على أن أولئك الذين تمكنوا من تقليد الثعلب تقليدا طيبا قد نجحوا أكثر من غيرهم. ولكن الضرورة تحتم على الأمير الذي يتصف بهذه الصفة أن يجيد إخفاءها عن الناس، وأن يكون مداهنا كبيرا ومرائيا عظيما. ومن طبيعة الناس أن يكونوا من البساطة والسهولة بحيث يطيعون الاحتياجات الراهنة، ولذا فإن من يتقن الخداع يجد دائما أولئك الذين هم على استعداد لأن تنطلي عليهم خديعته.

وسأكتفي بسرد مثال عصري واحد. فالبابا الكسندر السادس لم يقم بأي عمل سوى خداع الآخرين، ولم يفكر بأي شيء سوى ذلك وكان يجد دائما الفرصة للنجاح في خداعه. ولم يكن ثمة من يفوته مهارة في تقديم الوعود وإغداق التأكيدات، داعما إياها بالأيمان المغلظة، في الوقت الذي لم يكن هناك من هو أقل تمسكا بها منه. ومع ذلك فقد نجح في خداعه دائما، إذ كان يتقن هذه الطريقة في معالجة الأمر.

نيقولو ماكيافللي : **الأمير**

الترجمة العربية : فاروق سعادة،

دار الآفاق الجديدة ــ بيروت 1989، ص 147 ــ 149

17.4 ـ سُقراط، الشَّجاعَةُ وقَوْلُ الحَقيقَةِ

م. فوكو

تمهيد

في أي شكل، وانطلاقا من أي شروط تتأسس الذاتُ القائلةُ الحقيقة ؟ أي ما هي الشروط التي تجعل الذات في منظورها الخاص، وفي منظور الآخرين، ذاتاً تقول الحقيقة ؟

العلاقة بين الذات ـ الحقيقة في تاريخ الفلسفة علاقة تقليدية قديمة. ما هي أنماطُ الممارسات، ما هي الشروط الاجتماعية والتاريخية التي تتيح القول ـ الحقيقة Le dire vrai حول الذات العاملة حول ذات المجنون، أو المنحرف... أي انطلاقا من أي شروط تتكون المعرفة ـ الحقيقية Le Savoir vrai : النفسية أي علم النفس، علم الاجتماع، الفلسفة، الدين...؟

سنحاول أن نرى كيف تتشكل الذاتُ وتصبح قادرة على قول الحقيقة، تصبح في نظرها هي وفي نظر الآخرين ذاتا قادرة على قول الحقيقة النبوية Prophétique أو السياسية أو التعليمية أو الفلسفية. لن نهتم إذن بتحليل الخطاب وعلاقاته الداخلية، أي بنياته، سنترك هذا المجال للتحليل الابستمولوجي والبنيوي، بل سنبحث في الشروط التي تجعل من الذات، وتجعل الآخرين يعترفون بأنها ذات قائلة الحقيقة.

القول الحق والفلسفة اليونانية

لم يكن ينبغي انتظار الكنيسة كمؤسسة، لكي تظهر الذاتُ كذات تعترف بالحقيقة للقس، أو انتظار مؤسسة التحليل النفسي كي تظهر الذات كذات قائلة الحقيقة عن المعاناة والمشاكل النفسية، أو انتظار المؤسسة الطبية لقول الحقيقة عن الجسد والصحة والمرض... إلخ.

أي لم يكن ينبغي انتظارُ القس، الطبيب، المحلل النفسي، أو القاضي... هذه الوجوه التي تنتصب أمامها الذات لتقول الحقيقة عن نفسها، ذلك أننا، ومنذ الفلسفة اليونانية، نجد مسألة قول الحقيقة عن الذات تحتل مكانة كبرى، وقد تكون عبارة سقراط «اعرف نفسك بنفسك» مجرد إشارة إلى الأهمية التي يوليها اليوناني لمعرفة الذات وقول الحقيقةعن الذات نذكر كأمثلة : الرواقيون والابيقوريون، ولنا في الثقافة المعاصرة أمثلة على ذلك : اعترافات القديس أوغسطين، اعترافات جان جاك روسو.

غير أنه في الفلسفة ينبغي أن نشير إلى أن قول الحقيقة عن الذات لم تكن مؤسسية أي لم تكن تفترض مؤسسة لكي تتمكن الذات من قول الحقيقة، قول الحقيقة قد يكون أمام أستاذ محترف، أو إنسان عادي، أو صديق شخصي، أو مرشد للشباب المراهق، أو عاشق أو حبيب. إذن وضعيةُ الآخر أو الآخرين الذين يشكلون طرفا في قول الحقيقة متنوعة ومختلفة ويصعب أن نحصرهذا الآخر، أن نعرفه ونحدده، لأن الأمر قد يتعلق بوضع بيداغوجي، أو بنصيحة سياسية، أو اعتراف بحب وتعلق بشخص.

ومهما يكن من اختلاف في الشخص ووضعه ورغم عدم وجود مؤسسة، وشخصية محددة : طبيب، محلل نفساني، قاضي. إلخ، فإن هناك في الفلسفة اليونانية مفهوماً ضرورياً لقول الحقيقة أو لكشف الذات كذات قائلة للحقيقة. وهذا المفهوم هو Parrhésia أي Le vrai dire, Le tout dire, Le Franc parler القول الحق، القول الصريح، قول كل شيء عن الذات القائلة.

إن قول الحقيقة يتطلب نوعا من الشجاعة، والقدرة، لما تثيره معرفة الحقيقة من نتائج وخيمة على القائل. قد تؤدي به إلى الموت كما حدث لسقراط.

إن قول الحقيقة للمعشوق أو المحبوب قد تؤدي إلى العصف بالعلاقة، وقول الحقيقة للحاكم قد تؤدي إلى السجن أو الإعدام، وقول الحقيقة للطبيب قد تؤدي أيضا إلى نتائج لا تحمد عقباها.

ينبغي إذن، لقول الحقيقة عن الذات، أن يتوفر نوع من الشجاعة قد تصل إلى حدود المغامرة، مغامرة تسبب ازعاج الآخر، إقلاقه، مغامرة قد تؤدي بالحياة نهائيا.

في هذا الإطار أي في ارتباط قول الحقيقة بالشجاعة، ينبغي أن نفهم المبدأ السقراطي «إعرف نفسك بنفسك» هكذا، انطلاقا من المبدإ السقراطي هذا (اعرف نفسك بنفسك)، أوبالارتباط مع هذا المبدأ يمكن أن نتحدث عن معرفة الذات/نسيان أو اهمال الذات، وعن قول الحقيقة عن الذات، وعن شروط تكوّن الذات كذات قادرة على قول الحقيقة.

وانطلاقا من هذا المبدإ أيضا، يمكن أن ندرس مجموعة أشكال قيادة الذات، أو سياسة الذات، أي مختلف أشكال السلوك الاخلاقي، كيف ينبغي أن نلبس، أن نأكل، أن نتحرك، أن نمارس الجنس...

معرفة الذات، قول الحقيقة عن الذات، قياة الذات، أمور احتلت مكانة كبرى في تاريخ الفلسفة اليونانية.

أربعة أنماط لقول الحقيقة

انطلاقا من هذا التقديم يمكن أن نرصد أربعة أنماط لقول الحقيقة لدى اليوناني : قول الحقيقة النبوية، قول الحقيقة الفلسفية، قول الحقيقة السياسية، قول الحقيقة التعليمية.

مميزات الخطاب النبوي : إن الشخصية أو الذات النبوية، لكي تتأسس ينبغي أن تحقق نوعا من القطيعة مع العالم المحسوس، عالم الخطأ، عالم المصلحة والرغبة، ومع كل العالم الذي يُكَوّنُ بالنسبة للحقيقة «الخالصة» و«الخالدة»، عالم الظلمات. الانتقال من عالم الظلمات إلى عالم النور، من عالم الخطأ إلى عالم الصواب، من عالم العبور والفناء إلى عالم الدوام والخلود، هذا الإنتقال هو الذي يميز المسار الأخلاقي الذي يؤسس الذات النبوية، كذات قادرة على قول الحقيقة، قادرة على رؤية الحقيقة. فيما يلي سنحاول أن نبرز بعض مميزات الخطاب النبوي :

النبي هو إنسان يقول الحقيقة، وعلى خلاف قول الحقيقة الفلسفية أو العلمية أو السياسية، فإن ما يميز الحقيقة النبوية هو أن النبي لا يمكن تصوره خارج وضعية الوسيط. فالنبي تعريفا لا يتكلم باسمه ا لخاص، إنه يعبر عن صوت آخر، الكلام الذي يعبر عنه هو كلام الله، يخاطب الناس بخطاب إلهي. النبي إذن وسيط بين الله والناس.

النبي أيضا وسيط بالمعنى التالي : إنه وسيط بين الحاضر والمستقبل فهو يكشف ما خبأه الزمان عن الناس، أي أن أي نظرة إنسانية لا تستطيع أن ترى، ولا أي أذن إنسانية أن تسمع بدونه. وهنا الميزة الثانية لوساطة النبي.

والنبي وسيط كذلك باعتباره يكشف، ويعري، ويوضح ما خفي عن الناس. لكنه لا يقوم بذلك دون أن يكون غامضا هو نفسه، أي دون أن يقدم كلامه في شكل رمزي غامض، فهولا يقول الحقيقة في تمام وضوحها، وحتى عندما يتعلق الأمر بما ينبغي أن يكون، تبقى دائما ضرورة التساؤل حول ما قاله، هل فهمنا كلامه فعلا ؟ هل خرجنا فعلا من الضلال ؟ (ضرورة التساؤل، ضرورة التردد، ضرورة التأويل.) يكون الرسول هنا أيضا وسيطا بين الوضوح والكشف، والغموض والسر.

قول الحقيقة الفلسفية : الفيلسوف يختلف جوهريا عن النبي. الفيلسوف لا يتكلم باسم غيره، بل يتكلم باسمه هو. لا يعلن ما ينبغي أن يكون، ولكن يفسر ماهو كائن بالفعل. أثير الانتباه فقط إلى مقدمة كتاب **مبادئ فلسفة الحق لهيجل.**

يقول : «فيما يتعلق بما ينبغي أن تكون عليه الأشياء، تأتي الفلسفة متأخرة دائما. الفلاسفة يتعقبون التاريخ فقط، لا تطير بومة منيرفا إلا عند حلول الليل. لم تنتظر الشعوب الفلسفة أبدا لتتعلم كيف تسيّر أمورها».

ليست مهمة الفيلسوف إذن أن يقول ما ينبغي أن يكون، ولكن الفلسفة منذ أفلاطون تهتم بتفسير وفهم ما هو موجود، وإشكالاتها تتعلق بطريقة فهم ما هو موجود كما يجب أن يفهم.

وأيضا لا يلجأ الفيلسوف إلى الغموض والرمزية كما هي رمزية النبي، بل يتكلم بوضوح، كلامه يمكن أن يكون واضحا ومباشرا.

ولكي تتأسس الذات كذات قادرة على قول الحقيقة الفلسفية، ينبغي أن يكون الشخص يونانيا لا غريبا أجنبيا، رجلا لا إمرأة، سيدا لا عبدا. الأجنبي والمرأة والعبد لا يمكن، بل لا يجوز أن يقول الحقيقة الفلسفية.

قول الحقيقة السياسية : السياسي يقول الحقيقة هو أيضا. وهو في ذلك مثله مثل النبي، لا يتكلم باسمه الخاص، بل يتكلم باسم المدينة La Cite. وهو يختلف عن الفيلسوف، لأنه لا يكتفي بتفسير ما هو كائن بالفعل، بل يقول ما ينبغي أن يكون، أي الصالح العام الذي به تكون المدينة ونظامها.

قول الحقيقة التعليمية : يظهر الأستاذ أو الملقن كشخص يقول الحقيقة، هذا الشخص قد يكون فيلسوفا محترفا، أو حِرَفِيا، أو صانعا، أو موسيقيا، أو رياضيا يملك معارف أو أفكارا مرتبطة بممارسات وتمارين وله القدرة على أن يعلمها للآخرين.

هذه الشخصية، كما تظهر في محاورات أفلاطون، تقول الحقيقة. عليها واجب القول والتبليغ. وهي لا يمكن أن تتكون دون وجود شخص آخر تعلمه وتلقنه.

هذا المعلم أو الأستاذ أو التقني لدى اليونان لا يغامر، وهوفي غير حاجة إلى شجاعة ليقول الحقيقة. بل على العكس من ذلك، قد يربطه مع من يسمعه روابط المعرفة المشتركة، روابط الإرث والتقاليد، روابط قد تؤدي إلى الإعجاب أو الصداقة...

أربع شخصيات : النبي، السياسي، الفيلسوف، والحكيم، تجتمع بشكل جدلي في شخص سقراط.

م. فوكو. ترجمة توفيق رشد

عن مجلة «نجمة» العدد 2.أكتوبر 1987 الدار البيضاء

هـ- الحقيقة والسلطة

18.4 - سياسة المعرفة

الغزالي

ولقد اعترضتْ على بعض الكلمات المبثوثة في تصانيفنا في أسرار علوم الدين، طائفةٌ من الذين لم تستحكم في العلوم سرائرهم، و لم تنفتح إلى أقصى غايات المذاهب بصائرهم، وزعمت أن تلك الكلمات من كلام الأوائل، مع أن بعضها من مولدات الخواطر - ولا يبعد أن يقع الحافر على الحافر - وبعضها يوجد في الكتب الشرعية، وأكثرها موجود معناه في كتب الصوفية. وهب أنها لم توجد إلا في كتبهم،فإذا كان ذلك الكلام معقولا في نفسه، مؤيدا بالبرهان، و لم يكن على مخالفة الكتاب والسنة، فلم ينبغي أن يهجر ويترك ؟ فلو فتحنا هذا الباب، وتطرقنا إلى أن يهجر كل حق سبق إليه خاطر مبطل، للزمنا أن نهجر كثيرا من الحق، ولزمنا أن نهجر جملة آيات من آيات القرآن وأخبار الرسول وحكايات السلف وكلمات الحكماء والصوفية، لأن صاحب كتاب «اخوان الصفا» أوردها في كتابه مستشهدا بها ومستدرجا قلوب الحمقى بواسطتها إلى باطله ؛ ويتداعى ذلك إلى أن يستخرج المبطلون الحق من أيدينا بإيداعهم إياه كتبهم. وأقل درجات العلم : أن يتميز عن العامي الغمر، فلا يعاف العسل، وإن وجده في محجمة الحجّام، ويتحقق أن المحجمة لا تغير ذات العسل، فإن نفرة الطبع عنه مبنية على جهل عامي منشؤه أن المحجمة، إنما صنعت للدم المستقذر،فيظن أن الدم المستقذر لكونه في المحجمة، ولايدري أنه مستقذر للصفة في ذاته ؛ فإذا عدمت (هذه) الصفة في العسل، فكونه في ظرفه لا يكسبه تلك الصفة، فلا ينبغي أن يوجب له للاستقذار، وهذا وهم باطل، وهوغالب على أكثر الخلق. فإذا نسبت الكلام وأسندته إلى قائل حسن فيه اعتقادهم، قبلوه وإن كان باطلا ؛ وإن أسندته إلى من ساء فيه اعتقادهم ردوه وإن كان حقا.فأبدا يعرفون الحق بالرجال ولا يعرفون الرجال بالحق، وهو غاية الضلال ! هذه آفة الرد.

الغزالي. **المنقذ من الضلال**، ص ص 26 - 27

19.4 ـ إِرَادَةُ الحَقِيقَة

فوكو

أفترض أن إنتاج الخطاب، في كل مجتمع، هو في نفس الوقت إنتاج مراقب،ومنتقى، ومنظم وموزع من خلال عدد من الاجراءات التي يكون دورها هو الحد من سلطانه ومخاطره، والتحكم في حدوثه المحتمل، وإخفاء ماديته الثقيلة والرهيبة، إننا نعرف طبعا، في مجتمع كمجتمعنا، إجراءات الاستبعاد. أكثر هذه الاجراءات بداهة، وأكثرها تداولا كذلك هو المنع. إننا نعرف جيدا أنه ليس لدينا الحق في أن نقول كل شيء،وأننا لا يمكن أن نتحدث عن كل شيء كان. هناك الموضوع الذي لا يجوز الحديث عنه وهناك الطقوس الخاصة بكل طرف، وحق الامتياز أو الخصوصية الممنوح للذات المتحدثة : تلك هي لعبة الأنواع الثلاثة من إجراءات المنع التي تتقاطع وتتعاضد أو يعوض بعضها البعض مُشكِّلة سياجا معقدا يتعدل باستمرار. أشير فقط إلى المناطق التي أحكم السياج حولها، وتتضاعف حولها الخانات السوداء في أيامنا هاته هي مناطق الجنس والسياسة : وكان الخطاب، بدل أن يكون هذا العنصر الشفاف أو المحايد الذي يجرد فيه الجنس من سلاحه وتكتسب فيه السياسة طابعا سليما، هو أحد المواقع التي تمارس فيها هذه المناطق بعض سلطتها الرهيبة بشكل أفضل. يبدو أن الخطاب في ظاهره شيء بسيط، لكن أشكال المنع التي تلحقه تكشف باكرا وبسرعة عن ارتباطه بالرغبة وبالسلطة،وما المستغرب في ذلك مادام الخطاب ـ وقد أوضح لنا التحليل النفسي ذلك ـ ليس فقط هو ما يظهر (أو يخفي) الرغبة، لكنه أيضا هو موضوع الرغبة. ومادام الخطاب ـ والتاريخ ما فتئ يعلمنا ذلك ـ ليس فقط هو ما يترجم الصراعات أو أنظمة السيطرة، لكنه هو ما نصارع من أجله، وما نصارع به، وهو السلطة التي نحاول الإستيلاء عليها.

يوجد في مجتمعنا مبدأ آخر للابعاد : لا يتعلق الأمر هنا بالمنع بل بعملية قسمة ورفض. أشير هنا إلى التعارض بين العقل والحمق. لقد كان الأحمق، ابتداء من

القرون الوسطى، هو ذلك الذي لا يتداول خطابه كما يتداول خطاب الآخرين : فقد يعتبر حديثه فارغا ولا قيمة له، حديثا لا يمتلك أية حقيقة ولاأية أهمية، حديثا لا يمكن أن يكون محط ثقة من طرف العدالة ولا يمكن أن يؤخذ كشاهد على صدق عقد أو ميثاق، ولا يمكن حتى أن يسمح له بممارسة القربان في القداس، وأن يجعل من الخبز جسدا ؛ وقد يحدث في مقابل ذلك أن تنسب له قدرات غريبة، بالتعارض مع كل الباقي أي القدرة على الجهربحقيقة مخفية والقدرة على التعير عن المستقبل وعلى الرؤية الساذجة لما لا يمكن أن تدركه حكمة الآخرين. ومن الغريب أن نلاحظ أن كلام الأحمق قد ظل لعدة قرون في أوربا، كلاما لا يسمع، وفيما إذا استُمع إليه، فإنه يستمع إليه ككلام يعبر عن الحقيقة. وإما أنه يسقط في العدم ـ يرفض حالما يتلفظ به. وإما أن يكشف فيه عن عقل ساذج أو ذي دهاء،عن عقل أكثر معقولية من عقل العقلاء. على كل حال، سواء كان كلام الأحمق مبعدا أو مستعملا بصورة سريّة من طرف العقل، في معناه الدقيق، فإنه كلام لم يكن موجودا. كان التعرف على حمق الأحمق عبر أقواله. وقد كانت أقواله في الحقيقة هي الموقع الذي تمارس فيه عملية القسمة ؛ ولكنها لم تكن أبدا أقوالا متقبلة ولا مستمعا إليها. فقبل نهاية القرن الثامن عشر، لم يخطر أبدا على بال أي طبيب أن يحاول أن يعرف ما كان يقال في هذا ا لكلام (كيف قيل، ولماذا قيل) الذي كان مع ذلك كلاما يحقق التمايز. كل هذا الخطاب الواسع للأحمق كان يتحول إلى نوع من الضجيج. و لم تكن الكلمة تعطاه إلابصورة رمزية، على المسرح حيث كان يتقدم مسالما ومجردا من سلاحه، لأنه يلعب فيه دور الحقيقة المغطاة بقناع.

سيقال لي بأن هذا كله قد انتهى اليوم، أو إنه في الطريق إلى الزوال ؛ وبأن كلام الأحمق لم يعد على الجانب الآخر من القسمة، وأنه لم يعد يعتبر حديثا فارغا ولا قيمة له، بل على العكس من ذلك فإنه يرصدنا ؛ كما أننا نبحث فيه عن معنى أو عن بداية أو عن بقايا عمل ما، وأننا توصّلنا إلى أن تصادف قول الأحمق فيما نتلفظ به نحن أنفسنا، عبر هذا الشق الصغير الذي يفلت منّا، من خلاله، ما ننطق به. لكن هذا الاهتمام لا يبرهن على أن القسمة القديمة لم تعد قائمة ؛ ويكفي أن نتخيّل شبكة

المؤسسات التي تمكن أيا كان ـ طبيب، محلّل نفساني ـ من أن يستمع إلى هذا الكلام، والتي تمكّن المعالج من أن يقدم كلماته البئيسة أو أن يحتفظ بها بقنوط. يكفي أن نفكر في ذلك كله لنخمن بأن القمسة لم تمح بل إنها ما تزال تؤدي دورها بكيفية أخرى حسب خطوط مختلفة. وحتى عندما يقتصر دور الطبيب على إعارة السمع لحديث نال في النهاية حرية، فإن الاستماع إنما يمارس (دوما عبر الإبقاء على القمسة. إنه استماع لخطاب تستعمله الرغبة، خطاب يعتقد ـ إما من أجل تحمّسه الكبير أو من أجل بؤسه الكبير ـ بأنه محمّل بقدرات رهيبة. وإذا كان صمت العقل ضروريا لإشفاء المخلوقات الممسوخة، فيكفي أن يكون الصمت في حالة تأهّب، وها هي القمسة باقية.

قد يكون من باب المغامرة اعتبار التعارض بين ما هو حقيقي وما هو خاطئ بمثابة منظومة ثالثة للإبعاد بجانب المنظومات التي ذكرتها. كيف يمكننا أن نقارن مقارنة معقولة إجبارية الحقيقة بقسمات كهذه، قسمات تكون جزافية في البداية أو على الأقل تنتظم حول عوارض تاريخية ؛ قسمات لا تعتبر فقط قابلة للتعديل ولكنها في حالة تنقّل مستمر ؛ قسمات تحملها منظومة كاملة من المؤسسات بحيث تفرضها وتقودها ؛ وهي في الأخير قسمات لا تمارس بدون إرغام ولا بغيرقسط ولو ضئيل من العنف.

فإذا وضعنا أنفسنا في مستوى قضية مصونة ضمن خطاب ما، فإن الفصل بين ما هو حقيقي وما هو خاطئ ليس فصلا إعتباطيا، ولا قابلاً للتعديل، ولا مؤسسيا، ولا عنيفا. لكن إذا وضعنا أنفسنا في مستوى آخر، وإذا طرحنا السؤال بقصد معرفة ما إذا كانت وما هي باستمرار إرادة الحقيقة عبر خطاباتنا، هذه الإرادة التي عبرت قرونا من تاريخنا، أوما هو في شكله العام جدا، نوع القمسة الذي يحكم إرادتنا للمعرفة. فربّما كانت بمثابة نسق للإبعاد (نسق تاريخي، قابل للتعديل، ويمارس إكراها مؤسسيا) نراه يرتسم أمامنا.

إنها قسمة تشكلت تاريخيا على وجه التأكيد. إذ أن الخطاب الحقيقي ـ بالمعنى القوي والقيم للكلمة ـ لدى الشعراء الإغريق في القرن السادس، الخطاب الذي

يحظى من طرفنا بالاحترام والهيبة، الخطاب الذي كان يتعيّن الخضوع له لأنه هو السائد، هو الخطاب الصادر عمّن له الحق في ذلك وحسب الطقوس المطلوبة ؛ إنه الخطاب الذي كان يطبّق العدالة على مستوى القول ويعطي لكل نصيبه، إنه الخطاب الذي يعلن ـ وهو يتنبأ بالمستقبل ـ لا عمّا سيقع فقط، بل يسهم في تحقيقه، ويحمل معه مساهمة الناس ملتحما بذلك مع المصير. والحال أنه، بعد قرن من الزمن أصبحت الحقيقة الأسمى لا تقوم فيها كانه الخطاب أو فيما كان يفعله، بل تقوم فيما كان يقوله : لقد حلّ اليوم الذي انتقلت فيه الحقيقة من الفعل الطقوسي الناجع والصائب، أي من فعل النطق إلى المنطوق نفسه : نحو معناه وشكله وموضوعه وعلاقته بمرجعه. لقد أقيمت قسمة معيّنة بين هزيود وأفلاطون، قسمة تفصل بين الخطاب الحقيقي بعد الآن لم يعد هو الخطاب القيم والمرغوب فهي، لأنه لم يعد هو الخطاب المرتبط بممارسة السلطة. لقد طرد السفسطائي.

إن هذه القسمة التاريخية قد أعطت، بدون شك، لإرادتنا في المعرفة صورتها العامة. ولكنها مع ذلك ما فتئت تنتقل : فالتحولات العلمية الكبرى يمكن أن تقرأ أحيانا كنتائج لاكتشاف ما، لكنها يمكن أيضا أن تقرأ على أنها ظهور لأشكال جديدة ضمن إرادة الحقيقة. هناك، بدون شك،في القرن التاسع عشر، إرادة للحقيقة لا تلتقي،لا من حيث الأشكال التي تستخدمها، ولا من حيث ميادين الموضوعات التي تتوجّه إليها، ولا من حيث التقنيات التي تعتمد عليها، مع إرادة الحقيقة التي تسم الثقافة الكلاسيكية. ولنعد قليلا إلى الوراء في منعطف القرن السادس عشر والسابع عشر (وفي إنجلترا على وجه الخصوص) ظهرت إرادة معرفة ترسم ـ مستبقة في ذلك مضامينها الحالية ـ مستويات من الموضوعات الممكنة، والقابلة للملاحظة، والقابلة للتصفيف ؛ إرادة معرفة كانت تفرض على الذات العارفة (وبصورة ما قبل كل تجربة) موقعا ما،ونظرة ما، ووظيفة ما (النظر بدل القراءة، الاختبار بدل التعليق) ؛ إرادة معرفة يمليها (وبصورة أكثر عمومية من أية أداة محددة) المستوى التقني الذي يتعين أن تستعمل فيه هذه المعارف التي تكون قابلة للاختبار ومفيدة. كل شيء يحدث كما لو أن لإرادة الحقيقة، انطلاقا من القسمة

الكبرى الافلاطونية، تاريخها الخاص، الذي ليس هو تاريخ الحقائق «الموجهة» : تاريخ مستويات الموضوعات التي يتعين معرفتها، وتاريخ وظائف الذات العارفة وأوضاعها، وتاريخ الاستعمالات المادية والأداتية للمعرفة...

والحال أن إرادة الحقيقة هاته ترتكز مثلهافي ذلك مثل سائر منظومات الإبعاد، على دعامة مؤسسية : فهي في نفس الوقت مدعمّة وموجهة من طرف قدر هائل من الممارسات كعلم التربية طبعا، ومثل منظومة الكتب، والنشر والطبع، والخزانات،ومثل الجمعيات العلميةسابقا أو المختبرات اليوم. ولكنها موجهة أيضا، وبشكل أعمق بدون شك، من طرف الكيفية التي استعملت بها المعرفة في مجتمع ما وبالكيفة التي تقيّم بها، وتوزع بها، بالكيفية التي تقسم بها المعرفة وتمنح بها بصورة ما.. لنذكّر هنا، بشكل رمزي فقط، بالمبدأ الإغريقي : إن الرياضيات يمكن أن تكون من مهام المدن الديمقراطية لأنها تعلم علاقات المساواة، ولكن الهندسة يجب أن تعلم وحدها في الأوليغارشيات لأنها تبرهن على النسب ضمن عدم التساوي.

أظن في الأخير أن إرادة الحقيقة هاته، باعتمادها كذلك على دعامة وعلى توزيع مؤسسي،تميل إلى أن تمارس نوعا من الضغط على الخطابات الأخرى وكأنها سلطة (وأنا أتحدث هنا دوما عن مجتمعنا). إني أفكر أيضا في الطريقة التي كان فيها على الأدب الغربي أن يرتكز، لعدة قرون على ما هو طبيعي، وقريب من الحقيقة، وعلى الصدق، وعلى العلم أيضا ـ أي باختصار على الخطاب الحقيقي. أفكر أيضا في الطريقة التي حاولت بها الممارساتالاقتصادية ـ وهي مصوغة في قواعد على شكل معايير آمرة أو على هيأة سجلات للمداخيل، وضمنيا كأخلاق ـ البحث عن أساس لذاتها، وحاولت بها، منذ القرن السادس عشر، أن تعقلن ذاتها، وأن تجد تبريرا لذاتها في نظرية الثروات والإنتاج، أفكر أيضا في الطريقة التي بحثت بها مجموعة أمرية كمنظومة العفويات عن مرتكزاتها أو عن تبريراتها قبل كل شيء من نظرية للحق، ثم ابتداء من القرن 19 في معرفة سوسيولوجية ونفسانية وطبية، وطبية نفسية، كما لو أن كلام القانون نفسه لم يعد من الممكن الترخيص به في مجتمعنا إلا بواسطة خطاب حقيقة.

من بين منظومات الإبعاد الثلاثة الكبرى التي تمس الخطاب، أي الممنوع، وقمسة الحمق، وإرادة الحقيقة، تحدثت مطولا عن المنظومة الثالثة. وذلك لأن المنظومات الأولى لم تكف عن الصبّ في اتجاه منظومة إرادة الحقيقة ؛ وذلك أيضا لأنها تحاول، أكثر فأكثر، أن تأخذ المنظومتين الباقيتين لحسابها لكي تعد لهما وتؤسسهما في نفس الوقت، وذلك لأنه إذا كانت المنظومتان الأوليتان تصبحان هشّتين أكثر فأكثر، وأقل يقينا من حيث إننا نشاهد أن إرادة الحقيقة تخترقهما الآن، فإن هذه الأخيرة ما تفتأ، مقابل ذلك، تتدعم، وتتّجه إلى أن تصبح أكثر عمقا وأقل قابلية للإحاطة.

ومع ذلك فإرادة الحقيقة هي الشيء الذي قلّما يُتحدث عنه. كما لو أن إرادة الحقيقة وتعرّجاتها كانت بالنسبة لنا محجوبة من طرف الحقيقة نفسها خلال مسارها الضروري. وربما كان سبب ذلك هو ما يلي : وهي أنه لم يعد الخطاب الحقيقي منذ الإغريق، هو ذلك الخطاب الذي يستجيب للرغبة أوذلك الخطاب الحقيقي، فبم يتعلق الأمر إذن إن لم يكن بالرغبة وبالسلطة ؟ إن الخطاب الحقيقي، الذي تخلّصه ضرورة شكله من الرغبة وتحرّره من السلطة، لا يمكن أن يتعرف على إرادة الحقيقة التي تخترقه ؛ ومن صفات إرادة الحقيقة، هذه التي فرضت نفسها علينا منذ مدّة طويلة، أنها لا يمكن ألا تقنّع الحقيقة التي تريد.

هكذا لا تظهر أمام أعيننا سوى حقيقة واحدة ستكون عبارة عن ثروة، وخصوبة، وقوة عذبة وشمولية بصورة ملتوية. ونحن بالمقابل نجهل إرادة الحقيقة، كمجموعة آليات هائلة تستهدف القيام بعمليات الابعاد. إن كل أولئك الذين حاولوا، من نقطة إلى أخرى ضمن تاريخنا، تطويق إرادة الحقيقة هاته ووضعها موضع سؤال ضدّ الحقيقة، في اللحظة التي كانت فيها الحقيقة تحاول تبرير الممنوع وتعريف الحمق، كل هؤلاء، من نيتشه إلى أرتو (Artaud) وإلى باتاي (Bataille)، يجب أن يكونوا بالنسبة لنا علامات، سامقة بدون شك على طريق العمل الذي نقوم به كل يوم.

فوكو : نظام الخطاب

20.4 ـ الاقْتِصادُ السِّيَاسِيّ لِلْحَقيقَةِ

فوكو

المهم، على ما أعتقد، هو أن الحقيقة ليست خارج السلطة وليست بدون سلطة (وعلى الرغم من أسطورة يتعين إعادة تاريخها ووظائفها مرة أخرى، فإن الحقيقة ليست هي جزاء النفوس المفكرة الحرة، وليست بنت الخلوات الطويلة،ولا الامتياز الذي يستمتع به أولئك الذين عرفوا كيف يتخلصون من الالتزامات). إن الحقيقة هي من هذا العالم، فهي ناتجة فيه بفضل عدة إكراهات.وهي تمتلك فيه عدة تأثيرات منتظمة مرتبطة بالسلطة. لكل مجتمع نظامه الخاص المتعلق بالحقيقة، و«سياسته العامة» حول الحقيقة : أي أنماط الخطاب التي يَقْبَلُها هذا المجتمع ويدفعها إلى تأدية وظيفتها كخطابات صحيحة ؛ لكل مجتمع الآليات والهيئات التي تمكنّه من التمييز بين المنظوقات الصحيحة والخاطئة، والطريقة التي نتبين بها هاته من تلك ؛ وكذا التقنيات والإجراءات المشار إليها من أجل التوصل إلى الحقيقة ؛ وكذا مكانة أولئك الذين توكل إليهم مهمة تحديد ما يمكن اعتباره حقيقيا.

إن «الاقتصاد السياسي» للحقيقة، في مجتمعات كمجتمعنا يتميز بخمس سمات مهمة تاريخيا : فـ«الحقيقة» متمركزة على شكل الخطاب العلمي وعلى المؤسسات التي تنتجه ؛ فهي خاضعة لنوع من التحريض الاقتصادي والسياسي الدائم (الحاجة إلى الحقيقة سواء من أجل الإنتاج الاقتصادي أو من أجل السلطة السياسية) ؛ «فالحقيقة» هي موضوع نشر واستهلاك (فهي تتداول في أجهزة التربية أو الإعلام التي يعتبر امتدادها أوسع نسبياً في الجسم الاجتماعي، رغم بعض عمليات الحد) ؛ و«الحقيقة» يتم إنتاجها ونقلها تحت المراقبة لا الخاصة بل المهيمنة لبعض الاجهزة السياسية أو لاقتصادية الكبرى (الجامعة، الجيش، الكتابة، وسائل الاتصال الجماهيرية) ؛ وأخيرا فهي مدارُ كل نقاش سياسي وكل صراع اجتماعي (صراعات «ايديولوجية»).

يبدو لي أن ما يجب أخذه بعين الاعتبار، الآن، في المثقف ليس هوكونه «حاملا لقيم شمولية»،بل إنه ذلك الذي يحتل موقعا خاصا ـ لكنها خصوصية مرتبطة بالوظائف العامة لجهاز الحقيقة في مجتمع كمجتمعنا. وبعبارة أخرى، فإن المثقف ينتمي إلى خصوصية مثلثة : خصوصية موقعه الطبقي (بورجوازي صغير في خدمة الرأسمالية، أو مثقف «عضوي» من البرولتاريا) ؛ وخصوصية ظروف عيشه وعمله، المرتبطة بوضعه كمثقف (ميدان بحثه، موقعه داخل المختبر،المتطلبات السياسية أو الاقتصادية التي يخضع لها أو تلك التي يتمرّد عليها في الجامعة أو المستشفى... أله) ؛ وأخيرا خصوصية سياسة الحقيقة في مجتمعاتنا. وهناك يمكن لموقعه الاجتماعي أن يأخذ دلالة عامة، ويمكن للصراع المحلي أو الخاص الذي يخوضه أن يحمل معه تأثيرات ومقتضيات ليست فقط مهنية أوقطاعية. إنه يؤدي وظيفته أو يصارع على المستوى العام لهذا النظام للحقيقة الذي هو شيء أساسي بالنسبة للبنيات ولاشتغال مجتمعنا. هناك صراع من «أجل الحقيقة»، أو على الأقل «حول الحقيقة» ـ ولا نعني مرة أخرى بحقيقة «مجموع الأشياء التي يتعين اكتشافها أو جعل الآخرين يتقبّلونها»، بل «مجموع القواعد التي يمكن بمقتضاها أن نفرز ما هو حقيقي عما هو خاطئ وننسب إلى الحقيقي سلطة ذات تأثيرات خاصة»، هذا مع العلم أيضا بأن الأمر لا يتعلق بكفاح «لصالح» الحقيقة، بل حول مكانة وقيمة الحقيقة وحول الدور الاقتصادي ـ السياسي الذي تلعبه. يجب أن نفكر في المشاكل السياسية للمثقفين لا من خلال ألفاظ «علم/ايديولوجيا» بل من خلال ألفاظ «حقيقية/سلطة».وهناك يمكن إعادة النظر من جديد في مسألة التأهيل المهني للمثقف، وفي تقسيم العمل اليدوي/الذهني.

كل ذلك قد يبدو مختلطا وغير أكيد. غير أكيد.نعم، وما أقوله بهذا الصدد هو مجرّد فرضية. ومن أجل أن يكون أقل التباسا أود أن أقدم بعض «القضايا»، ـ لا بمعنى أشياء مقبولة، بل فقط مقدمة كمحاولات أو اختيارات مقبلة.

نعني بـ«الحقيقة» مجموعة من الطرائق المنظمة من أجل الإنتاج والقانون والتوزيع، والتداول، واشتغال المنطوقات.

إن «الحقيقة» مرتبطة دائريا بأنساق السلطة التي تنتجها وتدعمها، وبالآثار التي تولدها والتي تسوسها. وهو ما يدعي «نظام» الحقيقة.

ليس هذا النظام فقط إيديولوجيا أو من البنية الفوقية ؛ بل كان شرطا لتكوّن وتطور الرأسمالية. وهو الذي يشتغل في معظم البلدان الاشتراكية، مع بعض التعديلات (أترك مسألة الصين مفتوحة لأني لا أعرفها).

إن المشكل السياسي الأساسي، بالنسبة للمثقف، ليس هو أن ينتقد المضامين الإيديولوجية التي قد تكون مرتبطة بالعلم، أوأن يعمل بحيث تكون ممارسته العلمية مصحوبة بإيديولوجيا صائبة. بل هو أن يعرف ما إذا كان من الممكن إنشاء سياسة جديدة للحقيقة. إن المشكل ليس هو تغيير «وعي» الناس أو ما يوجد في ذهنهم، بل تغيير النظام السياسي والاقتصادي والمؤسسي لإنتاج الحقيقة.

لا يتعلق الأمر بتخليص الحقيقة من كل منظومة سلطة ـ إذ أن ذلك وهم، لأن الحقيقة ذاتها سلطة ـ بل بإبعاد سلطة الحقيقة عن أشكال الهيمنة (الاجتماعية والاقتصادية والثقافية) التي تشتغل داخلها لحد الآن.

إن المسألة السياسية، إجمالا، ليست هي الخطأ، أو الوهم، أو الوعي المستلب، أو الإيديولوجيا ؛ إنها الحقيقة ذاتها.

حوار مع ميشيل فوكو نشر بمجلة (L'arc) العدد 70 (1977)

21.4 ـ هَلْ الحَقِيقَةُ مِنْ «إِنْتَاجِ» السُلْطَةِ ؟

فوكو

ولعله يتعين أيضا التخلي عن تقليد كان يجعلنا نعتقد بأنه لا يمكن أن تكون هناك معرفة إلا حيث تتم إزالة علائق السلطة، وأن المعرفة لا يمكن أن تتطور إلا خارج دوائر السلطة، ومتطلباتها ومصالحها. بل ربما كان من الأجدى تقبل أن السلطة تنتج المعرفة (...) وأن كلا من السلطة والمعرفة يتضمن ويستلزم أحدهما الآخر ؛ وأنه

ليست هناك علاقة سلطة لا تشكل مجالا معرفيا مقابلا لها ومرتبطا بها، كما أنه ليست هناك معرفة لا تفترض ولاتشكل في ذات الوقت علاقات سلطة. وهذه العلائق المتبادلة «سلطة ـ معرفة» لا يمكن تحليلها انطلاقا من ذات عارفة قد تكون حرة أولا تكون، تجاه نظام السلطة ؛ بل يجب على العكس من ذلك اعتبار أن الذات التي تمارس فعل المعرفة، وأن الموضوعات التي يتعين معرفتها، وأن طرائق المعرفة، هي مفعولات لهذه المقتضيات الأساسية للسلطة ـ المعرفة ولتحولاتها التاريخية. وبإيجاز فإنه ليس نشاطُ الذات العارفة هو الذي ينتج معرفة، مفيدة للسلطة أو متمردة عليها، بل إن السلطة ـ المعرفة، والعمليات والصراعات التي تخترقُها والتي تتشكل منها، هي التي تحدد الأشكال والمجالات الممكنة للمعرفة.

Michel Foucault : **Surveiller et punir**. Gallimard 1975, p. 32

الفهرس

1 ـ هل الحقيقة ممكنة ؟ وبأي معنى ؟

2 ـ نقائض الحقيقة أم نسيجها ؟

3 ـ النظرية التقليدية في الحقيقة

4 ـ تحولات مفهوم الحقيقة

إصـــدارات المعرفـــة الفلسفيـــة

حوار فلسفي

محمد وقيدي

■■■

درس الإبيستيمولوجيا (ط. III)

عبد السلام بنعبد العالي وسالم يفوت

■■■

المتن الرشدي

مدخل لقراءة جديدة

جمال الدين العلوي

■■■

التراث والهوية في الفكر الفلسفي في المغرب

عبد السلام بنعبد العالي

■■■

دروس في تاريخ الفلسفة (طبعة ثانية)

د. نجيب بلدي/أعدها للنشر : الطاهر وعزيز وكمال عبد اللطيف

■■■

ورقات عن فلسفات إسلامية

محمد عزيز الحبابي

جينيالوجيا المعرفة

ميشيل فوكو/ترجمة : أحمد السلطاني وعبد السلام بنعبد العالي

■■■

الكتابة والاختلاف

جاك دريدا / ترجمة : كاظم جهاد

■■■

الواحد والوحدة

أبو نصر الفرابي / تحقيق د. محسن مهدي

■■■

أسس الفكر الفلسفي المعاصر (طبعة ثانية)

مجاوزة الميتافيزيقا

عبد السلام بنعبد العالي

■■■

مـــــواقع

جاك دريدا / ترجمة : فريد الزاهي

■■■

ثقافة الأذن وثقافة العين

عبد السلام بنعبد العالي

■■■

نظريات العلم

آلان شالمز / ترجمة : الحسين سحبان وفؤاد الصفا

السببية في الفيزياء الكلاسيكية والنسبانية

عبد السلام بن ميس

■■■

دروس ميشل فوكو

ترجمة : محمد ميلاد

■■■

بين – بين

عبد السلام بنعبد العالي

■■■

لغات وتفكيكات في الثقافة العربية

لقاء الرباط مع جاك دريدا

ترجمة عبد الكبير الشرقاوي

■■■

ميثولوجيا الواقع

عبد السلام بنعبد العالي

■■■

الحداثة وما بعد الحداثة

محمد سبيلا

■■■

بين الإتصال والإنفصال في الفكر الفلسفي المغربي

عبد السلام بنعبد العالي

دور المنطق العربي في تطوير المنطق المعاصر
محمد مرسلي
■■■

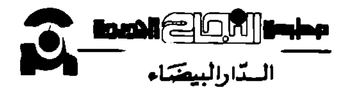
العولمة ونفي المدينة
عزيز لزرق
■■■

الدين في عالمنا
جاك دريدا
ترجمة محمد الهلالي وحسن العمراني
■■■

Idiomes, Nationalités, déconstructions
Rencontre de Rabat avec Jacques Derrida
groupe de Chercheurs Universitaires
■■■

Croyances
Idéologies, Prophéties, Evénements
Jean Jacques Forté
■■■

Maître & disciples
Genèse et Fondement des pouvoirs autoritaires dans les sociétés arabe
Essai d'anthropologie politique
Abdellah Hammoudi


مطبعة النجاح الجديدة
الدار البيضاء

يتضمن كل حديث عن الحقيقة توترا ضمنيا بين الحقيقة (بصيغة المفرد وبألف لام التعريف) كمضمون واحد وثابت ومطلق، وبين الحقائق (الجزئية) من حيث هي قضايا جزئية أو نسبية في هذا الميدان أو ذاك. في هذا العلم أو ذاك (الحقيقة العلمية - الحقيقة البيولوجية - الحقيقة الفنية - الحقيقة في ميدان العلوم الاجتماعية - في السياسة... إلخ)، في هذه الفترة أو تلك... إلخ. فهل تجزؤ الحقيقة و تفتتها ينتصبان حائلا دون إمكان الحديث عن الحقيقة بصورة عامة؟

هذه أسئلة مشروعة و مطروحة فعلا في كل معالجة للحقيقة وهي تساعد على توضيح إشكالية الحقيقة باستخدام معايير تساعد على التمييز: بين الحقيقة المطلقة والحقيقة النسبية، بين الحقيقة الدقيقة والحقيقة التقريبية، بين الحقيقة اليقينية والحقيقة الترجيحية أو الاحتمالية أو الإحصائية، بين الحقيقة الكلية والحقائق الجزئية، بين الحقيقة المادية والحقيقة الصورية، بين الحقيقة العلمية والحقيقة الفنية والحقيقة الدينية،...إلخ، بين الحقيقة الذاتية والحقيقة الموضوعية. إلا أن هذه التمييزات، و إن ساعدتنا على تبين مفاصل ومستويات الحقيقة، فإنها لا تساعدنا بما يكفي على التعرف على مدلول الحقيقة إن لم نقارن مدلولها بمصطلحات قريبة منها وكثيرا ما تختلط بها كالعلاقة بين الحقيقة والواقع، والحقيقة و البداهة.